ترجمان

تشارلز تايلر

المتخيّلات الاجتماعية الحديثة

ترجمة: الحارث النبهان



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المُتَخَيَّلات الاجتماعية الحديثة

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

المُتَخَيَّلات الاجتماعية الحديثة

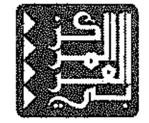
تشارلز تايلر

ترجمة

الحارث النبهان

مراجعة

ثائر ديب



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
تايلر، تشارلز، 1931-

المتخيلات الاجتماعية الحديثة / تشارلز تايلر ؛ ترجمة الحارث النبهان ؛ مراجعة ثائر ديب.

254 ص. ؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 227-232) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-026-0

1. العلوم الاجتماعية - فلسفة. 2. الأخلاق - فلسفة. 3. الحداثة (فلسفة). 4. المثالية. 5. الاجتماع، علم - فلسفة. أ. النبهان، الحارث. ب. ديب، ثائر. ج. العنوان. د. السلسلة.

300.1

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

Modern Social Imaginaries

by Charles Taylor

عن دار النشر

Duke University Press

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center For Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 - منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: 10277 - الدوحة - قطر
هاتف: 44199777 - 00974 فاكس: 44831651 - 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان
هاتف: 8 - 1991837 - 00961 فاكس: 1991839 - 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/ مارس 2015

إلى واندا



المحتويات

شكر

أود في البداية التعبير عن امتناني لمجلس كندا (Canada Council) لقراره منحي منحة زمالة إيزاك كيلام التذكارية (Isaac Killam Memorial Fellowship) لعامي 1996-1998 التي ما كنت بقادرٍ من غيرها على بدء هذا العمل في وقت مبكر مثلما فعلت.

يأتي هذا الكتاب توسعة للقسم المركزي من كتاب أعمل عليه في موضوع **العيش في عصر علماني**، كان موضوعًا لمحاضرات غيفورد التي قدمتها في إدنبره عام 1999.

أودّ أيضًا أن أشير إلى دَين من نوع آخر. يأتي الكتاب ثمرة مناقشات جرت خلال السنوات الماضية في **مركز الدراسات عبر الثقافات** (Center for Transcultural Studies). وكانت مناقشات ذات أهمية كبيرة في ما يتعلق بهذا العمل إلى حد يسمح للمرء بالقول إن **المركز** كان شريكًا لي في كتابة هذه الصفحات. وأود توجيه شكري الخاص إلى كل من آرجون آبادوراي (Arjun Appadurai)، وراجيف بهارجافا (Rajeev Bhargava)، وكريغ كالهون (Craig Calhoun)، وديليب غاونكار (Dilip Gaonkar)، ونيلوفر غوله (Nilüfer Göle)، وبنجامين لي (Benjamin Lee)، وتوماس مكارثي (Thomas McCarthy)، ومايكل وارنر (Michael Warner).



مدخل

تمثّلت مشكلة علم الاجتماع الحديث الأولى، منذ البداية، في الحداثة نفسها: ذلك المزيج غير المسبوق تاريخيًا من الممارسات والصيغ المؤسساتية (العلم، والتكنولوجيا، والإنتاج الصناعي، والتمدين) ومن الأساليب الجديدة في العيش (الفردانية، والعلمنة، والعقلانية الذرائعية)، وكذلك من أشكال التوعّك الجديدة (الاغتراب، وانعدام المعنى، والإحساس بالتفكك الاجتماعي الوشيك).

تحتاج المشكلة إلى طرحٍ من زاوية جديدة في زماننا هذا: هل ثمة ظاهرة منفردة وحيدة ها هنا، أم أن علينا أن نتكلم على «حداثات متعددة»؟ تشير صيغة الجمع هنا إلى حقيقة مفادها أن الثقافات الأخرى، غير الغربية، قد «تحدثت»(*) بطريقتها الخاصة، ولا سبيل إلى فهمها إن نحن حاولنا حبسها ضمن نظرية عامة صممناها في الأصل انطلاقًا من الحالة الغربية.

يستطلع هذا الكتاب فرضية مفادها أن في وسعنا إلقاء بعض الضوء على المسائل المتعلقة بالحداثة، الأصلية والمعاصرة معًا، إن استطعنا التوصل إلى تعريف أكثر وضوحًا لفهم الذات الذي هو مكوِّنٌ أساس منها. والحداثة الغربية، من وجهة النظر هذه غير قابلة للانفصال عن نوع بعينه من المُتَخَيَّل الاجتماعي؛ كما أن من الواجب فهم الفوارق القائمة بين حداثات زماننا المتعددة من حيث المُتَخَيَّلات الاجتماعية المتباعدة ذات الصلة بالأمر.

(*) «تحدثت»، هنا، من التحديث، بمعنى ممارسة الحداثة، وليس من الحديث، بمعنى الكلام [المترجم].

ليست هذه المقاربة كمثل المقاربة التي قد تركز على «أفكار» الحداثة، في مقابل «مؤسسات» الحداثة. وليس المُتَخَيَّل الاجتماعي منظومةً من الأفكار، بل هو ما يُمَكِّن ممارسات المجتمع من خلال إضفاء معنى على هذه الممارسات. وسوف أتوسع في بسط هذه النقطة الحاسمة في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

أما هنا فإن لي هدفًا متواضعًا! أود أن أرسم مخططًا مجملًا لأشكال المُتَخَيَّل الاجتماعي التي وَسَمت نهوض الحداثة الغربية. وينصب تركيزي على الحداثة الغربية؛ أي إنه يترك صنوف الحداثات البديلة في زماننا هذا من غير أن يمسها. لكنني آمل أن يكون التوصل إلى تعريف أكثر قربًا للخصوصية الغربية مفيدًا لنا من أجل النظر على نحو أكثر وضوحًا إلى ما هو مشترك بين السُّبل المختلفة للتحديث المعاصر. وعندما أكتب هذا، فمن الواضح أنني أستند كثيرًا إلى العمل الرائد لبندكت أندرسن في كتابه **الجماعات المُتَخَيَّلة**[1]، إضافةً إلى عمل يورغن هابرماس ومايكل وارنر، وإلى عمل بيار روزانفالون، وغيرهم. وسوف أنوّه بهذه الأعمال كلها في مجرى هذه المناقشة.

فرضيتي الأساس هي أن المفهوم الجديد، مفهوم النظام الأخلاقي للمجتمع، أمر مركزي في الحداثة الغربية. وكان هذا في البداية مجرد فكرة في أذهان بعض المفكرين من أصحاب التأثير الواسع. لكنه صار، في وقت لاحق، يشكل المخيلة الاجتماعية لشرائح اجتماعية واسعة، ومن ثم لمجتمعات بأسرها في آخر المطاف. وصار من الواضح بذاته لنا الآن أننا نجد صعوبة في النظر إليه باعتباره مجرد مفهوم محتمل من بين مفاهيم محتملة متعددة. وانتقال هذه النظرة إلى النظام الأخلاقي إلى مُتَخَيَّلنا الاجتماعي يعني قيام أشكال اجتماعية بعينها، هي تلك الأشكال التي تتصف حداثتنا الغربية بها من حيث الأساس:

اقتصاد السوق، والمجال العام، والشعب الذي يحكم نفسه بنفسه، وغيرها.

---

(1) Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).

1
النظام الأخلاقي الحديث

أبدأ بالنظرة الجديدة إلى النظام الأخلاقي. كانت هذه النظرة موضع تحديد واضح في نظريات القانون الطبيعي الجديدة التي ظهرت في القرن السابع عشر استجابة للاضطراب المحلي والدولي الذي سببته الحروب الدينية(*). ويُعَدُّ غروتيوس(**) ولوك المنظّرين الأكثر أهمية اللذين نستشهد بهما من أجل غاياتنا هنا.

يشتق غروتيوس النظام المعياري الكامن خلف المجتمع السياسي من طبيعة الأعضاء المكونين لهذا المجتمع، فالكائنات البشرية عناصر اجتماعية عقلانية وُجدت لكي تتعاون من أجل منفعتها المشتركة في جوّ من السلم.

اعتبارًا من القرن السابع عشر، راحت تتزايد هيمنة هذه الفكرة على تفكيرنا السياسي وطريقة تخيلنا للمجتمع أكثر فأكثر. بدأ ذلك في نسخة غروتيوس التي قدمها بوصفها نظرية لماهية المجتمع السياسي، أي ما يساعد فيه هذا المجتمع السياسي، وكيف يتشكل ويظهر. لكن من شأن أي نظرية من هذا النوع، لا

(*) الحروب الدينية (Wars of Religion): إشارة إلى الحرب الطويلة (1562-1598) بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا التي انتهت بتحول الملك البروتستانتي هنري الرابع إلى الكاثوليكية (مذهب أكثرية الفرنسيين) مع ضمان الحرية الدينية للبروتستانت [المترجم].

(**) هوغو غروتيوس (Hugo Grotius) (1583-1645): مُشرّع هولندي فيلسوف أرست كتاباته أسس القانون الدولي الحديث. من أهم كتبه **البحار الحرة** و**في قانون الحرب والسلم** [المترجم].

محالة، أن تطرح فكرة النظام الأخلاقي: فهي تخبرنا شيئًا عن الكيفية التي يجب أن نعيش معًا في المجتمع وفقًا لها.

صورة المجتمع هي صورة الأفراد الذين يجتمعون معًا لتشكيل كيان سياسي انطلاقًا من خلفية أخلاقية بعينها موجودة من قبل، ومع وجود أهداف بعينها في الذهن. وهذه الخلفية الأخلاقية على صلة بالحقوق الطبيعية؛ إذ لدى هؤلاء الناس أصلًا واجبات أخلاقية محددة، كلٌّ إزاء الآخر. والأهداف المشتركة هي منافع مشتركة محددة يكون الأمن هو الأكثر أهمية بينها جميعًا.

تشدد الفكرة الكامنة خلف النظام الأخلاقي على ما لدينا من حقوق وواجبات، كلٌّ تجاه الآخر، بصفتنا أفرادًا، وذلك حتى قبل الرابطة السياسية التي تجمعنا، أو خارج تلك الرابطة. ويجري النظر إلى الواجبات السياسية على أنها امتداد أو تطبيق لهذه الروابط الأخلاقية الأكثر أساسية. ولا تكون السلطة السياسية نفسها شرعية إلا لأنها موضع قبول لدى الأفراد (العقد الأصلي). وهذا العقد يخلق واجبات مُلزمة بقوة المبدأ الموجود قبلًا، ألا وهو مبدأ وجوب حفظ العهود.

في ضوء ما تمخض لاحقًا من النظرية التعاقدية هذه، حتى في وقت لاحق من القرن نفسه على يد لوك، يبدو مدهشًا كم كانت الاستنتاجات الأخلاقية - السياسية التي استمدها غروتيوس منها مهادنةً وداجنة. لا يرد غروتيوس المشروعية السياسية إلى أرضية القبول تلك بُغية وضع مؤهلات الحكومات القائمة موضع تساؤل، بل يرمي من مناقشته هذه إلى نقض أسباب التمرد ضدها وإنكارها باعتبارها كلها موضع إصرار غير مسؤول من جانب المتعصبين مذهبيًا. وهو يفترض أن الأنظمة الشرعية الموجودة كلها تقوم، في نهاية المطاف، على قبول ما من هذا النوع. ويسعى غروتيوس أيضًا إلى وضع أساس متين، يتجاوز الاعتراضات المذهبية الفارغة، تقوم عليه القواعد الأساسية في الحرب والسلم. وكان هذا التأكيد مفهومًا تمامًا ضمن سياق بدايات القرن السابع عشر التي شهدت استمرار الحروب الدينية.

كان لوك أول من استخدم هذه النظرية لتبرير الثورة ولوضع الأساس لفكرة الحكومة المحدودة. صار يمكن الآن الدفع بالحقوق جديًا في مواجهة السلطة. وما عاد القبول مجرد موافقة أصلية على قيام الحكومة، بل هو الحق المستمر في قبول فرض الضرائب.

خلال القرون الثلاثة التالية، منذ لوك حتى زماننا هذا، وعلى الرغم من أن استخدام لغة العقد يمكن أن يكون تراجع واقتصر على قلة من المنظرين، فإن الفكرة المضمرة القائلة إن المجتمع موجود من أجل المنفعة (المشتركة) للأفراد ومن أجل الدفاع عن حقوقهم تكتسب أهمية متزايدة على نحو مستمر. وهذا يعني أنها تصير وجهة نظر سائدة فتدفع النظريات القديمة عن المجتمع، ومعها النظريات المنافسة الأحدث عهدًا، إلى هوامش الحياة السياسية والخطاب السياسي. وهي تولّد أيضًا آثارًا متزايدة بعيدة المدى على الحياة السياسية. وصار مطلب القبول الأصلي، مرورًا بالمحطة الوسطى التي تمثلت في القبول بالضرائب لدى لوك، عقيدة راسخة للسيادة الشعبية التي نعيش في ظلها الآن. وتنتهي نظرية الحقوق الطبيعية بأن تبسط شبكة كثيفة من الحدود على الفعل التشريعي والتنفيذي عن طريق مواثيق مستقرة صارت مَعلمًا مهمًا من معالم الحكومة المعاصرة. وقد طُبِّق الافتراض القَبلي للمساواة، وهو افتراض مضمر في نقطة البدء المتمثلة في الحالة الطبيعية حيث يقف الناس خارج علاقات التفوق والدونية كلها[1]، في سياقات متزايدة أبدًا، تنتهي بالمعاملة المتعددة المتساوية أو في أحكام عدم التمييز التي صارت جزءًا لا يتجزأ من معظم المواثيق المستقرة الراسخة.

---

(1) **في الرسالة الثانية في الحكم**، يعرّف جون لوك الحالة الطبيعية بأنها حالة «تكون السلطات والاختصاصات كلها متبادلة فيها، ولا يكون فيها لأحد أكثر من غيره: ولا شيء هناك أكثر وضوحًا من أن كائنات النوع الواحد والرتبة الواحدة تولد حاملة المزايا الطبيعية نفسها ولها أن تستخدم المَلَكات نفسها، ويجب أن تكون متساوية في ما بينها من غير إخضاع أو إلحاق، إلا إذا قرر إلهها وسيدها كلها وضع أحدها فوق بقيتها بموجب إعلانٍ واضحٍ عن إرادته يسبغ به على من يفضله، عبر تحديد واضح بيّن، حقًا في السيادة والسيطرة لا شك فيه». انظر: John Locke, *Locke's Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), part 2, chap. 2, para. 4, p. 287.

بعبارة أخرى، إن فكرة النظام الأخلاقي المضمَرة في هذه النظرة إلى المجتمع شهدت، خلال هذه القرون الأربعة الأخيرة، توسيعًا مزدوجًا: في الامتداد (إذ يعيش مزيد من الناس بموجبها؛ وقد صارت مهيمنة أيضًا)، وفي الكثافة والشدة (حيث صارت المطالب التي تفرضها أكثر وزنًا وتشعبًا). وقد مرت الفكرة عبر سلسلة «تعديلات»، كان كل تعديلٍ منها أكثر غنى وتطلبًا من سابقه، وصولًا إلى يومنا الحاضر.

ويمكن تتبع هذا التوسع المزدوج بعدد من الطرائق. لقد بدأ الخطاب الحديث الخاص بالقانون الطبيعي انطلاقًا من مواضِعَ متخصصة بعض الشيء. وقد زود التوسع الفلاسفة ومنظري القانون بلغة يمكن التحدث بها في ما يتعلق بمشروعية الحكومات وقواعد الحرب والسلم، وكذلك بالعقائد الوليدة في ميدان القانون الدولي الحديث. لكن تلك اللغة راحت بعد ذلك تتسرب إلى الخطاب العام في ميادين أخرى، وبدأت تحويل هذا الخطاب وتغييره أيضًا. وثمة حالة من هذا القبيل تؤدي دورًا حاسمًا في القصة التي أرويها هنا، ألا وهي الطريقة التي تبدأ بموجبها فكرة النظام الأخلاقي الجديد تأثيرها وإعادة صياغتها لأوصاف العناية الإلهية والنظام الذي وضعته هذه العناية لبني البشر وللكون.

بل إن الأكثر أهمية لحياتنا اليوم هو الطريقة التي أصبحت بها هذه الفكرة عن النظام تزدادُ مركزية في ما يتعلق بمفاهيمنا عن المجتمع والسياسة، وبإعادة صنعهما في سياق هذه العملية. وفي مجرى هذا التوسع، انتقلت الفكرة من كونها نظرية تحرك خطاب حفنة من الخبراء إلى جزء لا يتجزأ من مُتَخَيَّلنا الاجتماعي، أي من طريقة تخيل معاصرينا للمجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها ويعملون على إدامتها.

هذا التوسع الذي ينتقل من ميدان واحد إلى كثرة من الميادين، ومن النظرية إلى المُتَخَيَّل الاجتماعي، يمكن رؤيته أيضًا على امتداد محور ثالث يتحدد بنوع المطالب التي يلقيها هذا النظام الأخلاقي على عاتقنا.

لا يحمل مفهوم النظام الأخلاقي معه أحيانًا توقعًا فعليًا لتحققه الكامل.

لا يعني هذا عدم وجود توقع على الإطلاق، وإلا لما كانت الفكرة فكرة نظام أخلاقي بالمعنى الذي أستخدم هذا المصطلح بموجبه. ويُنْظَر إلى هذا المفهوم باعتباره شيئًا يجب العمل من أجله، وأنه سوف يتحقق على يد بعضهم. لكن الشعور العام قد يذهب إلى أن قلة من الناس فحسب سوف تنجح في اتباعه، في ظل الشروط الحالية على أقل تقدير!

من هنا، فإن الإنجيل المسيحي يولد فكرة جماعة القديسين التي يحدوها حُب الرب، والحب المتبادل بين أفرادها، وحب بني البشر. وهي جماعة خالية من الخصومة والبغضاء المتبادلة، وكذلك من حب الكسب والطموح إلى الحكم، وما شابه. وكان التوقع العام في القرون الوسطى هو أن قلة من القديسين فحسب هي التي تستلهم هذه الصورة، وأنّ عليها أن تعيش في عالم شديد الانحراف عن هذا المثال. لكن هذا سيكون، في آخر الزمان، نظامًا لأولئك المجتمعين حول الرب عند الخلاص النهائي. وفي وسعنا التكلم على نظام أخلاقي هنا، وليس على مجرد مثال سامٍ لأن الناس كانوا ينظرون إليه باعتباره عملية تسير نحو تحققها الكامل. لكن أوان هذا التحقق لم يأزف.

لعلنا نجد ما يماثل هذا من بعيد في سياق آخر، ألا وهو جملة من التعريفات الحديثة لليوتوبيا التي تحيلنا إلى حال الأشياء التي يمكن أن تتحقق في شروط تصبح ممكنة في آخر المطاف، لكنها، حتى ذلك الوقت، تعمل بمثابة معيار يجري التوجه بموجبه.

لعل ما يختلف عن هذا بعض الشيء هو الأنظمة التي تتطلب، إلى هذا الحد أو ذاك، تحققًا كاملًا، الآن وهنا. يمكن فهم هذا بطريقتين اثنتين. الأولى هي الاعتقاد بأن النظام متحقق واقعيًا؛ أي إنه كامن خلف المجرى العادي المألوف للأمور. وكانت تصورات النظام السياسي في القرون الوسطى من هذا النوع غالبًا. ففي فهم مقولة «جَسَدَيّ الملك»، كان وجود الملك البيولوجي الفردي تحققًا لـ «جسده» الملكي الذي لا يموت، وشكلًا ملموسًا له. وفي غياب ظروف استثنائية ومضطربة على نحو فضائحي، كما يحدث في بعض حالات اغتصاب المُلْك الصادمة مثلًا، فإن النظام يكون متحققًا تمام التحقق. وهو لا

يمنحنا وصفة تكون مفتاحًا لفهم الواقع، كالتي تتيحها «سلسلة الوجود»(*) في ما يتعلق بالكون المحيط بنا، لكنه يعطينا المفتاح التأويلي كي نفهم هذا الواقع.

لكن من الممكن أن تكون للنظام الأخلاقي علاقة أخرى بالواقع، وذلك باعتباره نظامًا لما يتحقق بعد، لكنه يتطلب تحقيقه والتقيد به على نحو كامل؛ أي إنه يوفر هنا وصفة واجبة التحقق.

يسعنا تلخيص هذه التمييزات بالقول إن فكرة النظام الأخلاقي أو السياسي يمكن أن تكون نهائية أو قصوى، على غرار مجتمع القديسين مثلًا، أو أن تكون فكرة من أجل هذا الزمان والمكان. وفي الحالة الثانية، يمكنها أن تكون إما تأويلية أو وصفية.

نُظِرَ إلى الفكرة الحديثة عن النظام منذ البداية، وعلى نقيض المثال المسيحي في القرون الوسطى، باعتبارها فكرة من أجل هذا الزمان والمكان. لكن من المؤكد أنها ترتحل على امتداد مسار يجري من الحالة الأكثر تأويلية إلى الحالة الأكثر وصفية. ومثلما استخدمت هذه الفكرة في ميدانها الأصلي على يد مفكرين من أمثال غروتيوس وبوفندورف، فإنها كانت توفر تفسيرًا لما يجب أن يكون كامنًا خلف الحكومات القائمة التي تمتعت بمشروعية لا شك فيها، إذ قامت على افتراض وجود عقد تأسيسي. هكذا كانت نظرية القانون الطبيعي، في أصلها، تأويلًا للمشروعية.

لكن النظرية السياسية صارت، مع لوك، قادرة على تبرير الثورة، بل على جعلها واجبة من الوجهة الأخلاقية في بعض الظروف. وفي الوقت عينه، توفر سماتٌ عامةٌ أخرى للمعضلة الأخلاقية البشرية تأويلًا للمشروعية من

(*) سلسلة الوجود (Chain of Being)، تصور لطبيعة الكون كان له تأثير كاسح في الفكر الغربي، خصوصًا من خلال الأفلاطونيين الجدد اليونانيين القدماء والفلسفات المتفرعة عنهم خلال النهضة الأوروبية وفي القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر. وهو يضع في بنية تراتبية صارمة ودينية كلّ مادة أو حياة، معتقدًا أنَّ ذلك قد قدّره الله. وتبدأ السلسلة بالإله ثم تتدرج نزولًا من الملائكة والشياطين والنجوم والقمر والملوك والأمراء والنبلاء والرجال إلى بهائم البرية والحيوانات الداجنة والأشجار والنباتات الأخرى والأحجار الكريمة والمعادن الثمينة وغيرها من المعادن [المراجع].

حيث علاقتها بالمُلكية، على سبيل المثال. وفي نقطة لاحقة على هذا المسار نفسه، ستخالط هذا المفهوم للنظام تعديلات تطالب بتغييرات أكثر ثورية تطال علاقات الملكية؛ وهذا ما انعكس في نظريات واسعة التأثير من قبيل نظريات روسو وماركس، على سبيل المثال.

من هنا، ومع الانتقال من ميدان واحد إلى كثرة من الميادين، ومع الهجرة من النظرية إلى المُتَخَيَّل الاجتماعي، فإن الفكرة الحديثة للنظام ترتحل أيضًا وفق محور ثالث، وتنتقل أشكال الخطاب التي تولدها على امتداد مسار يذهب من التأويل إلى الوصف. وفي سياق هذه العملية، تتفاعل فكرة النظام مع جملة واسعة من المفاهيم الأخلاقية؛ لكن الأشكال المختلفة للمزيج الناتج عن ذلك تشترك كلها في استخدامها الأساس لهذا الفهم للنظام السياسي والأخلاقي. وهو فهم ينحدر من نظرية القانون الطبيعي الحديثة.

هذا التوسع وفق المحاور الثلاثة جدير بالاهتمام حقًا. وهو يستدعي تفسيرًا! لكن تقديم تفسير سببي لظهور المُتَخَيَّل الاجتماعي الحديث ليس جزءًا من مقاصدي التي تتسم بتركيز ضيق هنا. ولسوف أكون سعيدًا إن تمكنتُ من تقديم بعض التوضيح للأشكال التي اتخَذها. لكن من شأن هذا، بطبيعته نفسها، أن يساعد في التركيز على مسائل التفسير السببي على نحو أكثر دقة، وهو ما أقدم بعض الأفكار العارضة عنه في مكان لاحق. أما الآن، فإنني أود المُضيّ في استكشاف السمات الفريدة لهذا النظام الحديث.

ثمة فكرة حاسمة يجب أن تكون واضحة منذ البداية، ألا وهي أن مفهوم النظام الأخلاقي الذي أستخدمه هنا يذهب إلى ما يتجاوز بعض البرامج المقترحة للمعايير التي يجب أن تحكم علاقاتنا الطبيعية و/أو حياتنا السياسية. فما يضيفه فهم النظام الأخلاقي إلى إدراك المعايير وقبولها هو تحديد لسمات العالم أو الفعل الإلهي أو الحياة البشرية التي من شأنها أن تجعل معايير بعينها صحيحة وقابلة للتحقق (عند نقطة محددة) في آن. وبعبارة أخرى، فإن صورة النظام تحمل معها تعريفًا، لا لما هو صحيح فحسب، بل للسياق الذي يكون منطقيًا بموجبه أن يتم السعي إلى تحقيق ما هو صحيح (على نحو جزئي على أقل تقدير).

من الواضح أن صور النظام الأخلاقي التي تنحدر عبر سلسلة من التحولات مما هو موصوف في نظريات القانون الطبيعي لغروتيوس ولوك، هي صور مختلفة عن تلك المنغرسة في المُتَخَيَّل الاجتماعي للعصر ما قبل الحديث. وثمة نمطان مهمان من النظام الأخلاقي قبل العصور الحديثة يستحقان الذكر هنا لأننا نستطيع رؤيتهما ينزاحان، أو يُستَبدلان، أو يُهَمّشان، من خلال خط غروتيوس - لوك في مجرى الانتقال إلى الحداثة السياسية. يستند أحد هذين النمطين إلى فكرة قانون الشعب الذي يحكم هذا الشعب منذ زمن لا يحصره العقل، بل يحدِّده باعتباره شعبًا، بمعنى من المعاني. والظاهر أن هذه الفكرة كانت واسعة الانتشار لدى القبائل الهندو - أوروبية التي اندفعت إلى أوروبا في مراحل مختلفة. وكان هذا النمط قوي الحضور في إنكلترا القرن السابع عشر في هيئة «الدستور القديم»، وصار واحدًا من الأفكار الرئيسة التي تبرر التمرد ضد الملك[2].

يجب أن تكون هذه الحالة كافية لبيان أن هذه المفاهيم ليست محافظة على الدوام من حيث أثرها الحقيقي. لكن علينا أن ندرج في هذه الفئة أيضًا فكرة النظام المعياري التي يبدو أن أجيالًا قد تناقلتها في المجتمعات الفلاحية، وأنشأت منها صورة «الاقتصاد الأخلاقي» التي انتقدت من خلالها الأعباء الملقاة على كاهلها من جانب مالكي الأراضي أو الجبايات المفروضة عليها من جانب الدولة والكنيسة[3]. وهنا أيضًا، يبدو أن ثمة فكرة متكررة الظهور، ألا وهي أن توزيع الأعباء الذي كان مقبولًا في الأصل قد حل محله اغتصاب لا بد من إزاحته.

ينتظم النمط الآخر من النظام الأخلاقي حول مفهوم التراتبية في المجتمع، وهي تراتبية تتصل بالتراتبية الموجودة في الكون وتعبّر عنها. وهذا ما جرى تشكيله نظريًا في لغة مستمدة من مفهوم «الهيئة» أو «الشكل» الأفلاطوني -

(2) انظر: J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

(3) استعرت مصطلح «الاقتصاد الأخلاقي» من إ. ب. تومسون، انظر: E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century,» *Past and Present*, vol. 50 (February 1971), pp. 76-136.

الأرسطي. لكن الفكرة الكامنة خلف هذا تنبثق قويةً أيضًا في نظريات التوافق: على سبيل المثال، الملك في مملكته مثل الأسد بين الحيوانات، أو مثل النسر بين الطيور، وهكذا دواليك. وانطلاقًا من هذه النظرة تنبثق فكرة مفادها أن الاضطرابات في الحيز البشري سوف يتردد صداها في الطبيعة لأن كل نظام للأشياء قد صار موضع تهديد. لقد اضطربت الليلة التي قُتِل فيها دَنكِن [ملك اسكتلنده في مسرحية **ماكبث** لشكسبير] بفعل «صرخات الموت النكراء وعويل تردد في الجو»؛ واستمر الظلام مخيمًا على الرغم من أن الصبح كان يجب أنْ ينبلج. وفي يوم الخميس السابق، كانت بومة تعتاش على الفئران قد قتلت عُقابًا، وكانت خيول دَنكِن قد انقلبت خيولًا برية في الليل، «وشقت عصا الطاعة كما لو أنها تشن حربًا على بني البشر»[4].

في كلتا هاتين الحالتين، وفي الثانية خصوصًا، لدينا نظام ينحو إلى فرض نفسه بصورة طبيعية؛ وتجري مقابلة انتهاكاته بارتداد يتجاوز الحيز البشري المحض. يبدو هذا ملمحًا شائعًا جدًا في الأفكار قبل الحديثة المتعلقة بالنظام الأخلاقي. ويشبِّه أناكسيماندريس أي انحراف عن مجرى الطبيعة بانعدام العدالة؛ ويقول إن من شأن كل ما يقاوم الطبيعة أن «يتحمل العقوبة ويؤدي الجزاء، كلٌّ إلى الآخر، لما أحدثه من جور، وفقًا لأحكام الزمان»[5]. ويتحدث هيراقليطس عن نظام الأشياء بتعابير مماثلة عندما يقول إن الشمس إذا انحرفت عن مسارها المحدد لها، فإن آلهة النقمة سوف تمسك بها وتعيدها إلى مجراها[6]. وبطبيعة الحال، فإن الهيئات الأفلاطونية فعالة في تشكيل الأشياء والأحداث في عالم التغير.

من الواضح جدًا في هذه الحالات أن النظام الأخلاقي شيء يتجاوز كونه

(4) *Macbeth*, 2.3.56; 2.4.17-18. انظر أيضًا: Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), p. 298.

(5) ورد لدى لويس دوبريه: Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), p. 19.

(6) «لن تتخطى الشمس مقاييسها. وإن فعلت، فسوف تكتشفها الإيرينيات، خادمات العدالة». ورد لدى جورج سابين: George Sabine, *A History of Political Theory*, 3d ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), p. 26.

مجرد مجموعة من المعايير، إذ يحتوي أيضًا على ما قد ندعوه مكونًا «وجوديًا» يحدد ملامح العالم التي من شأنها أن تجعل المعايير قابلة للتحقق. على أن النظام الحديث الذي ينحدر من غروتيوس ولوك ليس نظامًا ذاتي التحقق بالمعنى الذي يطرحه هيزيود أو أفلاطون، أو بالمعنى الذي تثيره ردات الفعل الكونية على مقتل دَنكِن. ومن المغري إذًا الظن أن أفكارنا الحديثة عن النظام الأخلاقي تفتقر افتقارًا كليًا إلى مكونٍ وجودي. لكن هذا الظن خاطئ! لأن ثمة فارقًا مهمًا كامن في حقيقة أن هذا المكون قد صار الآن سمة تتعلق بنا نحن البشر، بدلًا من كونه سمة تتصل بالإله أو بالكون. وليست المسألة هي الغياب الكلي المفترض للبعد الوجودي.

ما يميز فهمنا الحديث للنظام يصبح واضحًا إلى حد كبير إذا ركزنا على كيفية اختلاف عمليات إضفاء الطابع المثالي على القانون الطبيعي عن تلك الأشكال التي سادت من قبل. فالمُتَخَيّلات الاجتماعية قبل العصور الحديثة، وما يتعلق منها بالنمط التراتبي خصوصًا، مبنيةٌ وفق صيغ مختلفة من التكامل التراتبي. كان يجري النظر إلى المجتمع باعتباره مؤلفًا من أنظمة مختلفة. وكان كلّ نظام مكملًا لغيره، محتاجًا إليه. لكن هذا ما كان يعني أن علاقات هذه الأنظمة في ما بينها كانت متبادلة حقًا لأنها لم تكن موجودة على المستوى نفسه. كانت هذه الأنظمة موجودة في تراتبية تمنح بعضها قسطًا أكبر من القيمة والشرف. والمثال على ذلك هو الأمْثَلَة التي يتردد ذكرها كثيرًا لمجتمع الطبقات الثلاث في القرون الوسطى: رجال الدين، والمحاربون، والعاملون - أي من يصلّون، ومن يقاتلون، ومن يشتغلون. وكان من الواضح أن كل طبقة من هذه الطبقات في حاجة إلى غيرها. لكن ما من شك في أن لدينا هنا سُلّمًا هابطًا للمنزلة والشرف: ثمة وظائف أسمى بطبيعتها من الوظائف الأخرى.

من الحاسم في هذا النوع من المثال أن يكون توزع الوظائف نفسه جزءًا مفتاحيًا من النظام المعياري. ولا يقتصر الأمر على أن من واجب كل طبقة أن تؤدي وظيفتها المميزة لها من أجل الآخرين شريطة دخولها هذه العلاقات التبادلية، مع إبقاء إمكان أن يجري ترتيب الأمور على نحو مختلف مفتوحًا (في عالم يقوم فيه كل امرئ ببعض الصلاة وبعض القتال وبعض العمل على سبيل

المثال). لا! إن التفارق التراتبي نفسه يُعدّ على أنّه النظام السليم للأشياء، وكان جزءًا من الطبيعة أو شكلًا للمجتمع. وفي التراثين الأفلاطوني والأفلاطوني الجديد، كانت هذه الصيغة قيد العمل في العالم أصلًا. وكان من شأن كل محاولة للابتعاد عنها أن تضع الواقع في مواجهة نفسه. ولسوف يخرج المجتمع عن طبيعته بفعل محاولة من هذا القبيل. ومن هنا تأتي تلك القوة الهائلة للاستعارة العضوية في هذه النظريات المبكرة. تبدو العضوية محلًا نموذجيًا للهيئات أو الأشكال العاملة إذ تسعى إلى شفاء جروحها ومعالجة أمراضها. وفي الوقت عينه، فإن ترتيب الوظائف الذي يظهر ليس مجرد ترتيب عارض؛ إنه «طبيعي» وصائب. أن تنخفض القدمان عن الرأس هو ما يجب أن يكون عليه الحال فعلًا.

تفترق عملية إضفاء الطابع المثالي أو الأَمْثَلَة الحديثة للنظام افتراقًا جذريًا عما سبق. ولا يقتصر الأمر على عدم وجود محل للهيئة ذات النمط الأفلاطوني: مهما يكن توزع الوظائف الذي يمكن أن ينشأ في المجتمع، فإنه توزع عارض؛ ويكون هذا التوزع مبررًا أو غير مبرر من وجهة نظر أداتية فحسب؛ وهو غير قادر بذاته على تحديد ما هو خير. والواقع أن المبدأ المعياري الأساس هنا هو أن الأفراد في المجتمع يخدم كل منهم حاجات الآخر، ويساعد كل منهم الآخر، ويسلك كل منهم سلوك الكائنات الاجتماعية العقلانية كما هم فعلًا. وعلى هذا النحو، فإن كلًا منهم يكمِّل الآخر. لكن التمايز الوظيفي الخاص الذي يحتاجه الناس لفعل هذا على النحو الأكثر فعالية لا يتسم بأي قيمة أساس. فهو غير متأصل؛ بل إنه قابل للتغيير أيضًا. وقد يكون موقتًا فحسب في بعض الحالات، كما هي الحال في الدولة المدينة القديمة حيث كان يمكن أن نكون حكامًا ومحكومين على التوالي. وفي حالات أخرى، يتطلب الأمر تخصصًا يمتد طيلة عمر الإنسان. لكن ما من قيمة متأصلة في ذلك الامتداد، لأن المهن كلها متساوية في نظر الرب. وعلى نحو أو آخر، فإن النظام الحديث لا يمنح أي مكانة ذات قيمة وجودية لأي تراتبية أو لأي تركيب بعينه من تراكيب التمايز بين الناس.

بعبارة أخرى، إن النقطة الأساس في النظام المعياري الجديد هي الاحترام

المتبادل والخدمة المتبادلة بين الأفراد المكونين للمجتمع. والمقصود من البنيات الفعلية القائمة هو خدمة هذه الغايات، كما إن الحكم عليها يكون أداتيًا في ضوء ذلك. ربما يكون الفارق غامضًا بفعل حقيقة مفادها أن النظم القديمة كانت تضمن أيضًا نوعًا من الخدمة المتبادلة: يصلي رجال الدين من أجل عامة الناس، ويعمل عامة الناس، ويقاتلون، من أجل رجال الدين. لكن النقطة الحاسمة هي وجود هذا الانقسام ضمن أنماط من الانتظام التراتبي، في حين أننا نبدأ، في الفهم الحديث، بالأفراد وبواجبهم من حيث الخدمة المتبادلة، ويتراجع الانقسام بحيث يتمكنون من أداء واجباتهم على نحو أكثر فاعلية.

من هنا، فإن أفلاطون يبدأ في الكتاب الحادي والعشرين من **الجمهورية** من مناقشة عدم كفاية الفرد الذاتية في الوصول إلى الحاجة إلى نظام للخدمة المتبادلة. ولكن، سرعان ما يتضح أن بنية هذا النظام هي النقطة الأساس لديه. ويزول آخر الشكوك عندما نرى أن هذا النظام يراد له أن يكون في تماثل وتفاعل مع النظام المعياري في النفس. وعلى نقيض ذلك، نجد في المثل الحديث أن الأمر كله متعلق بالاحترام والخدمة المتبادلين، كيفما تحققا.

أوردت فارقين اثنين يميزان هذا المثال من سابقه من أنظمة التكاملية التراتبية ذات النموذج الأفلاطوني: لا تعود الهيئة عاملة في الواقع، ولا يظل توزيع الوظائف معياريًا في ذاته. وثمة فارق ثالث يسير إلى جانب هذين الفارقين. فبالنسبة إلى النظريات المشتقة من الأفلاطونية، تشتمل الخدمة المتبادلة التي تقدمها الطبقات كل إلى الأخرى، عندما تكون ضمن علاقتها الصحيحة، على توفير شرط تحقيق كل طبقة من هذه الطبقات أسمى فضائلها. والواقع أن هذه هي الخدمة التي يقدمها النظام كله إلى أعضائه جميعًا. أما في المثال الحديث، فإن الاحترام والخدمة المتبادلين موجهان صوب خدمة أهدافنا العادية: الحياة، والحرية، وإعالة النفس والأسرة. فالحكم على تنظيم المجتمع، مثلما ذكرت من قبل، لا يجري اعتمادًا على صيغته المتأصلة فيه، بل هو حكم أداتي. ولنا أن نضيف الآن أن ما يكون هذا التنظيم صالحًا له من الوجهة الأداتية أمر يتعلق بالشروط الأساس لوجود الناس باعتبارهم فاعلين أحرارًا، وليس متعلقًا بتميز الفضيلة، على الرغم من إمكان تقرير أننا في حاجة إلى سوية مرتفعة من الفضيلة حتى نؤدي دورنا الصحيح في هذا.

إن الخدمة الأولى التي يقدمها كل منا إلى الآخرين (إذا استخدمنا لغة العصر الحديث) هي توفير الأمان الجمعي إذًا، وجعل حياتنا وممتلكاتنا آمنة في ظل القانون. لكن كلًا منا يخدم الآخر أيضًا من خلال ممارسة التبادل الاقتصادي. وهاتان الغايتان الأساسيتان، الأمان والرخاء، هما الآن الهدفان الرئيسان للمجتمع المنظم الذي يمكن أن يُنْظَر إليه باعتباره شيئًا من طبيعة التبادل المُرْبِح بين الأفراد المكونين له. فالنظام الاجتماعي المثالي هو نظام تتشابك فيه غاياتنا، ويساعد كل منا غيره من خلال سعيه خلف غاياته هو نفسه.

لم يكن يُنْظَر إلى هذا النظام المثالي على أنّه نظام من اختراع البشر، بل على أنّه نظام من تصميم الرب: نظام تنسجم فيه الأشياء كلها وفقًا لغايات الرب. وفي وقت لاحق من القرن الثامن عشر، تم إسقاط هذا النموذج نفسه على الكون، وذلك في رؤية للكون تعتبره مجموعة أجزاء متراكبة تراكبًا متقنًا بحيث تتشابك غايات كل نوع من المخلوقات مع غايات الأنواع الأخرى كلها.

يضع هذا النظام هدفًا لنشاطنا البناء، وذلك بقدر ما يكون في مستطاعنا أن نحقق هذا النظام أو أن نبطله. وبالطبع، فإننا نرى مقدار تحقق هذا النظام عندما ننظر إلى النظام بكليته. أما عندما تنظر أعيننا إلى شؤون البشر، فإننا نرى كم انحرفنا عنه، وكم عطلناه. عند هذا يصبح ذلك النظام معيارًا يتعين علينا أن نسعى كي نعود إليه.

كان يُنْظَر إلى هذا النظام على أنّه واضح في طبيعة الأشياء نفسها. وإذا ما عدنا إلى الوحي، فإننا نجد أيضًا مطالبة لنا بأن نلتزم به. لكن العقل وحده قادر على إنبائنا بغايات الرب. فالكائنات الحية، بما فيها نحن أنفسنا، تسعى إلى حفظ أنفسها. ذلك هو فعل الرب:

> **خلق الله الإنسان وغرس فيه، كما في غيره من الحيوانات كلها، توقًا شديدًا إلى حفظ الذات. وهيأ الله للعالم الأشياء المناسبة من أجل الطعام والكساء، وغير ذلك من ضروريات الحياة، بحيث صار الإنسان الخاضع لمشيئته قادرًا على العيش وعلى التزام تلك المشيئة حينًا من الزمن على وجه البسيطة. وليس بغريب أو عجيب أن يفنى الإنسان من جديد بفعل جحوده أو افتقاره إلى ضروريات الحياة... لقد كلمه الرب، (أي) وجَّهَهُ من طريق حواسه**

وعقله... إلى استخدام هذه الأشياء الصالحة لبقائه، ومنحه أسباب المحافظة على ذاته... وهذا لأن الرغبة، رغبة الإنسان الشديدة في حفظ حياته، رغبةٌ مزروعة فيه. وكان العقل، وهو مبدأ الفعل الذي أوجده الله نفسه، صوتَ الله في الإنسان؛ وما كان له إلا أن يعلمه ويؤكد له أن السعي وراء ذلك الميل الطبيعي لحفظ وجوده ليس إلا اتباعًا لمشيئة خالقه[7].

إننا نرى، لأننا مُنحنا العقل، أن علينا أن نحافظ على البشر جميعًا، وليس على حياتنا فحسب. فضلًا عن هذا، فإن الله قد جعلنا كائنات اجتماعية بحيث يكون «على كل امرئ أن يحفظ نفسه، وألا يتخلى عن مكانه بإرادته. وبموجب المنطق نفسه يكون على الإنسان، عندما لا يتعرض حفظهُ ذاتَه إلى أي منافسة، أن يحفظ بقية بني البشر إلى أقصى حد مستطاع»[8].

على نحو مماثل، يقول لوك إن الله أعطانا قدرة على التفكير والانضباط حتى نستطيع، على نحو فعال، أن نسعى إلى حفظ أنفسنا. وينتج عن هذا أن علينا أن نكون «مُجدّين عقلانيين»[9]. وأخلاق الانضباط والتطوير هي في حد ذاتها مطلب من مطالب النظام الطبيعي الذي رسمه الله. كما أن فرض الإرادة البشرية للنظام هو، في حد ذاته، أمر يستدعيه هذا المخطط الإلهي.

نستطيع أن نرى في صياغة لوك كيف ينظر إلى الخدمة المتبادلة من حيث التبادل النافع بين البشر. لقد صار النشاط «الاقتصادي» (أي النشاط المنتج السلمي المنظم) نموذجًا للسلوك البشري ومفتاحًا للتعايش المنسجم. وعلى نقيض نظريات التكامل التراتبي، فإننا نلتقي في حيز التوافق والخدمة المتبادلة، لا إلى حد يجعلنا نتجاوز أهدافنا وغاياتنا العادية، بل على العكس، في سياق تحقيقها طبقًا لما رسمه الله لنا.

لم تكن هذه الأمثَلَة، في البداية، منسجمة أي انسجام مع مجرى الأمور الواقعي، وبالتالي مع المُتَخَيَّل الاجتماعي الفعلي على مستويات المجتمع

---

(7) **رسالتا لوك:** Locke, *Locke's Two Treatises of Government*, part 1, chap. 9, para. 86, p. 223.

(8) المصدر نفسه، الجزء الثاني، الفصل الثاني، الفقرة السادسة، ص 289؛ انظر أيضًا الجزء الثاني، الفصل 11، الفقرة 135، ص 376؛ وانظر أيضًا: *Some Thoughts concerning Education*, para 116.

(9) **رسالتا لوك:** *Locke's Two Treatises*, part 2, chap. 5, para. 34, p. 309.

كلها تقريبًا. وكانت التكاملية التراتبية هي المبدأ الذي تسير حياة الناس بموجبه عمليًا، وذلك من المملكة إلى المدينة إلى البطركية إلى الأبرشية إلى العشيرة فالأسرة. وما زلنا نرى مشاهد حية من عدم المساواة هذا في حالة الأسرة، لأن الصور القديمة للتكامل التراتبي بين الرجال والنساء لم تواجه تحديًا شاملًا إلا في زماننا هذا. لكن هذه مرحلة متأخرة من مسار طويل، وعمليةٌ تتصل فيها الأمثَلَة الحديثة، المتقدمة وفق المحاور الثلاثة التي ناقشناها أعلاه، بمُتَخَيَّلنا الاجتماعي على المستويات كلها، وتتجاوزه، مع ما لذلك من نتائج ثورية.

ضمنت الطبيعة الثورية للنتائج أن يخفق من أخذوا بهذه النظرية قبل غيرهم في رؤية تطبيقها في جملة من الميادين التي تبدو جلية الوضوح لأعيننا الآن. فالقبضة القوية لصيغ الحياة التكاملية التراتبية - في الأسرة، وبين السيد والخادم في المنزل، وبين الإقطاعي والفلاح في الحقل، وبين النخبة المتعلمة وبقية الجمهور - تُظْهِرُ أن المبدأ الجديد للنظام يجب تطبيقه ضمن حدود بعينها. وفي أغلب الأحيان، ما كان هذا حتى ليعتبر عائقًا. وما يبدو الآن لأعيننا عدمَ اتساقٍ فاضح، عندما دافع الويغيون(*) في القرن الثامن عشر عن سلطتهم الأوليغارشية باسم الشعب على سبيل المثال، كان في أنظار قادة الويغ أنفسهم أمرًا منطقيًا تمامًا يفرضه الحسّ السليم.

الواقع، أن الويغيين كانوا يستمدون ذلك من فهم أقدم عهدًا لمعنى «الشعب»، فهم نابع من المفهوم قبل الحديث عن النظام، من النمط الأول المذكور أعلاه، حيث يتحدد الشعب بصفته هذه بفعل **قانون** موجود أصلًا على الدوام، منذ زمن لا يحصره العقل. وفي وسع هذا **القانون** أن يسبغ القيادة على بعض العناصر بحيث يتحدثون باسم الشعب على نحو طبيعي تمامًا. بل إن الثورات نفسها (أو ما نعتبره ثورات) في بدايات أوروبا الحديثة كانت تجري في ظل هذا الفهم نفسه، كما هو الحال، مثلًا، في النزاعات التي شهدتها الحروب الدينية في فرنسا، حيث اعتبر التمرد من حق «الحكام التابعين» وليس من حق الجماهير غير المنظمة. وكان هذا أيضًا أساس تمرد البرلمان على شارل الأول.

(*) حزب الويغ (Whigs) في بريطانيا هو سلف حزب الأحرار، وفي أميركا هو الحزب الذي عارض الرئاسة الأوتوقراطية لأندرو جاكسون بدءًا من عام 1834 [المترجم].

لعل هذه المسيرة الطويلة لم تبلغ نهاياتها إلا في يومنا هذا؛ أو لعلنا، نحن أيضًا، واقعون فريسة قيدٍ عقلي سوف يجعل أحفادنا يتهموننا بعدم الاتساق أو بالنفاق. وعلى أي حال، فإن بعضًا من السمات المهمة جدًا في هذه الرحلة لم يطرأ إلا مؤخرًا جدًا. وأشرت سابقًا في هذا الصدد إلى العلاقات الجندرية المعاصرة، لكن علينا أيضًا تذكُّر أنه لم يمضِ زمن طويل جدًا على تلك الفترة التي كانت فيها قطاعات بأسرها من مجتمعنا الذي يفترض أنه حديث لا تزال باقية خارج هذا المُتَخَيَّل الاجتماعي الحديث. يبين إيوجين فيبر أن كثرةً من الجماعات المحلية من الفلاحين الفرنسيين لم تتحول إلا في أواخر القرن التاسع عشر لتصير من جملة الأمة الفرنسية التي تعد أربعين مليونًا من المواطنين[10]. ويوضح فيبر كم كان نمط الحياة السابق لهؤلاء الناس معتمدًا على أشكال الفعل التكاملية التي كانت بعيدة عن المساواة، بين الجنسين خصوصًا، لكن من غير الاقتصار على هذا الميدان وحده. وكان هناك أيضًا مصير الأقارب الأصغر سنًا الذين يتخلون عن حصصهم من الإرث من أجل المحافظة على ملكية العائلة واحدةً قابلة للاستمرار. وفي عالم من البؤس وقلة الأمان، ومن العَوَز الذي يهدد الناس دائمًا، تبدو قواعد العائلة والجماعة المحلية ضمانة وحيدة من أجل البقاء. وتبدو الأنماط الحديثة للفردانية ترفًا، أو تكلُّفًا تحفّه المخاطر.

يسهل نسيان هذا لأن المُتَخَيَّل الاجتماعي الحديث، ما إن نوجد فيه حقًا حتى يبدو لنا المُتَخَيَّل الممكن الوحيد، أو المُتَخَيَّل الوحيد الذي يحمل معنى. أوَلسنا جميعنا أفرادًا بعد كل حساب؟ أولسنا مجتمعين في المجتمع من أجل المنفعة المتبادلة؟ وكيف لنا أن نقيس الحياة الاجتماعية بغير هذا؟

إنّ انغمارنا ضمن الفئات الحديثة يجعل من السهل أن نحمل نظرة شديدة التشوه إلى العملية كلها؛ وهذا من ناحيتين اثنتين: الأولى، هي أننا ميالون إلى قراءة مسار هذا المبدأ الجديد للنظام، وإزاحته الأنماط التقليدية من التكامل، باعتباره نهوضًا لـ «الفردية» على حساب «الجماعة». على أن الفهم الجديد للفرد يحمل وجهًا آخر، لا مهرب منه، ألا وهو فهم جديد للميل إلى

(10) انظر إيوجين فيبر: Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto and Windus, 1979), chap. 28.

الاجتماع، وإلى مجتمع المنفعة المتبادلة الذي فيه فوارق وظيفية عارضة إلى أقصى حد، ويكون أفراده متساوين من الوجهة الأساسية. عادة ما يغيب هذا عن أنظارنا. ويبدو الفرد محتلًا المكانة الأولى لأننا نقرأ إزاحة الأشكال القديمة من التكامل باعتباره تآكلًا للجماعة بصفتها جماعةً. والظاهر أننا نظل مع مشكلة مُقيمةٍ متعلقة بكيفية حثِّ الفرد، أو إرغامه على نوع من أنواع النظام الاجتماعي وجعله يطيع القواعد ويلتزم بها.

هذه التجربة المتكررة من التقوّض واقعية بما يكفي. لكنها لا يجوز أن تحجب عنا حقيقة أن الحداثة، هي أيضًا، نهوضٌ لمبادئ جديدة من الاجتماع. والتقوّض يحدث، مثلما نستطيع أن نرى في حالة الثورة الفرنسية، لأن الناس يُطرَدون من صيغهم القديمة – عبر الحرب أو الثورة أو التغير الاقتصادي السريع – قبل أن يتمكنوا من العثور على موطئ لأقدامهم في البنى الحديثة، أي قبل أن يستطيعوا إقامة الصلة بين بعض الممارسات التي تحولت والمبادئ الجديدة، من أجل تشكيل مُتَخَيَّل اجتماعي قابل للحياة. لكن هذا لا يبين أن الفردية الحديثة، في جوهرها نفسه، هي مُذيبٌ للجماعة. ولا هو يبين أيضًا أن المعضلة السياسية الحديثة هي تلك التي حددها هوبز: كيف ننقذ الأفراد المتذررين من معضلة السجينين(*)؟ وكانت المشكلة الحقيقية التي لا تفتأ تعاود الظهور قد حظيت بتعريف أفضل على يد توكفيل، أو على يد فرانسوا فوريه في أيامنا هذه.

التشوه الثاني تشوه مألوف. يبدو المبدأ الحديث لنا جليًا بنفسه – أولسنا أفرادًا من حيث طبيعتنا وجوهرنا؟ – إلى حد أنه يغرينا بنظرة «مختصرة» إلى نهوض الحداثة. ما كنا نريد إلا تحرير أنفسنا من الآفاق القديمة، ثم كان مفهوم النظام المستمد من الخدمة المتبادلة البديل الواضح المتبقي لنا. ما كان

(*) معضلة السجينَين هي النواة الأساسية لمشكلة التعاون ضمن نظرية الألعاب. تتضمن اللعبة متهمين، لا يملك المحقق أدلةً كافية على أي منهما لإثبات الجرم. الخيارات المتاحة أمام كل متهم أثناء التحقيق هي: إما أن يشهد على المتهم الآخر أمام القاضي، أو أن يلتزم الصمت. في حال آثر المتهمان الصمت، لا تستطيع المحكمة إثبات التهمة على أي منهما، ويحكم على كل منهما بالسجن ستة أشهر فقط. أما لو شهد أحد المتهمين على صاحبه، يخرج الشاهد من دون حكم ويحكم على الآخر بالسجن عشر سنوات. إذا اختار كلا المتهمين أن يشهد على الآخر، يحكم على الاثنين بخمس سنوات من السجن. كلا المتهمان لا يعلم واحدهما بقرار الآخر أثناء التحقيق معه.

الأمر في حاجة إلى تبصّر مبدع، ولا إلى جهدٍ بناء. فالفردية والمنفعة المتبادلة هما الفكرتان الواضحتان المتبقيتان اللتان تظلان بعد أن ننفض عنا الأديان والميتافيزيقا القديمة.

لكن الأمور سارت على النحو المعاكس. عاش البشر، معظم تاريخهم، في أنماطٍ من التكامل الممزوج بالتراتبية، كثيرًا أو قليلًا. وكان ثمة جُزر من المساواة، كتلك التي كانت بين مواطني الدولة المدينة. لكن تلك الجزر كانت قائمةً ضمن بحر من التراتبية، إذا ما نظرنا إليها في إطار الصورة الكبيرة. هذا إذا لم نقل شيئًا عن مدى ابتعاد هذه المجتمعات عن الفردية الحديثة. والأمر المفاجئ بعض الشيء هو تمكن الناس من النجاح في العبور إلى الفردية الحديثة، لا على مستوى النظرية فحسب، بل على مستوى تحويل المُتَخَيَّل الاجتماعي واختراقه. وصار هذا المُتَخَيَّل متصلًا الآن بمجتمعاتٍ لا سابق لقوتها في تاريخ البشر، لذلك تبدو مقاومة الأمر مستحيلةً، بل تبدو جنونًا. لكن علينا ألا نقع في الغلط التاريخي المتمثل في الظن بأن الأمر كان على هذا النحو دائمًا.

الترياق الأفضل لهذا الغلط هو أن نتذكر من جديد بعض مراحل المسار الطويل والمُخْتَلَف عليه الذي انتهت عبره هذه النظرية إلى تحقيق هذه الهيمنة على مخيلتنا. سوف أقوم ببعض من هذا مع تقدم النقاش. أما في هذه المرحلة، فإنني أرغب في جمع شتات ما تقدم من كلام، وفي إجمال الملامح الأساس لهذا الفهم الحديث للنظام الأخلاقي. ومن الممكن وضع ذلك في نقاط ثلاث أضيفُ إليها نقطة رابعة:

1- تأتي الأَمثَلَة الأصلية لنظام المنفعة المتبادلة هذا في نظرية الحقوق ونظرية الحكم الشرعي. وهي تبدأ بالأفراد وتتصور أن المجتمع مُقامٌ من أجلهم. ويجري النظر إلى المجتمع السياسي بصفته أداةً من أجل شيءٍ ما قبل سياسيّ.

= كان هوبز قد استخدم هذه المعضلة في شرح أنه كي تتعاظم المصلحة الفردية لا بد من هجوم الفرد على مصلحة فرد آخر، ويرى هوبز أن الأخلاق المؤدية إلى التعاون هي الأمر الضروري للتخلص من هذه المعضلة لكنها أمر غير مستقر، لذلك لا بد من وجود جماعة قوية ذات سيادة قادرة على تنظيم المجتمع حتى لا تتغلب المصلحة الفردية [المراجع].

تشير هذه الفردية إلى نبذٍ لمفهوم التراتبية الذي كان مهيمنًا في السابق ومفاده أنَّ بني البشر لا يستطيعون أن يؤدوا دور الفاعل الأخلاقي الصحيح إلا عندما يستقرون ضمن كلٍّ اجتماعيٍّ أكبر تتمثل طبيعته ذاتها في إظهار التكاملية التراتبية. وتقف نظرية غروتيوس - لوك، في صيغتها الأصلية، ضد هذه النظرات كلها التي يُعتبَر أرسطو أبرز القائلين بها والتي تنكر إمكان أن يكون المرء ذاتًا بشريةً حقّةً خارج المجتمع.

مع تقدم هذه الفكرة عن النظام وتوليدها اشتقاقاتٍ جديدةً، تصبح من جديد متصلةً بالأنثروبولوجيا الفلسفية التي تُعرِّف البشر بأنهم كائنات اجتماعية غير قادرة على التصرف والفعل أخلاقيًا من تلقاء ذاتها. ويقدم كلٌّ من روسو وهيغل وماركس أمثلة مبكرة، وتتبعهم جمهرةٌ من المفكرين في زماننا هذا. لكنني أظل أرى أن هذه ليست إلا نسخ وتنقيحات من الفكرة الحديثة لأن ما تطرحه باعتباره مجتمعًا منظّمًا جيدًا يتضمن علاقاتٍ من الخدمة المتبادلة بين أفرادٍ متساوين، باعتبار ذلك عنصرًا حاسمًا. هذا هو الهدف، حتى لدى من يرون أن الفرد البرجوازي محضُ خيال، وأن الهدف لا يمكن تحقيقه إلا في مجتمع شيوعي. وحتى مع اتصال هذه الأفكار بتصورات تناقض نظريات القانون الطبيعي، ومع بقائها أقرب إلى أرسطو الذي ترفضه، فإنَّ نواة الفكرة الحديثة تبقى **قوةً فكرية** في عالمنا.

2- إن المجتمع السياسي، باعتباره أداة، يمكّن هؤلاء الأفراد من أن يخدم أحدهم الآخر من أجل المنفعة المتبادلة، سواء من حيث توفير الأمن أو من حيث تعزيز التبادل والازدهار. ويجب تبرير أي فوارق في المجتمع بهذه الغاية؛ ذلك أنَّ ما من شكل تراتبي أو سواه صالح وحسن في جوهره.

تكمن أهمية هذا، مثلما رأينا أعلاه، في أن الخدمة المتبادلة تركز على حاجات الحياة العادية، وليس على استهداف تحقيق أعلى مستوى من الفضيلة للأفراد. فهي تهدف إلى تحقيق شروط الوجود لهم باعتبارهم فاعلين أحرارًا. وهنا أيضًا، تشتمل التنقيحات اللاحقة على نوعٍ من المراجعة وإعادة النظر. نرى، عند روسو مثلًا، أن الحرية نفسها تصبح أساسًا لتعريف الفضيلة الجديد.

ويصبح نظام المنفعة المتبادلة الحقيقية غير قابلٍ للانفصال عن النظام الذي يؤمن فضيلة الاستقلال الذاتي. لكن تركيز روسو المركزي، ومعه من يتبعونه، يظل منصبًا على ضمان الحرية، والمساواة، وحاجات الحياة العادية.

3- تبدأ النظرية بالأفراد الذين يجب أن يخدمهم مجتمعهم السياسي. والأهم من هذا هو أن الخدمة تكون معرّفةً بمصطلحات الدفاع عن حقوق الأفراد. وتحتل الحرية مركز هذه الحقوق. وتظهر أهمية الحرية جلية في مطلب تأسيس المجتمع السياسي على قبول مَن يتقيدون به.

إذا ما تأملنا في السياق الذي كانت هذه النظرية عاملة ضمنه، نستطيع رؤية أن التأكيد الحاسم على الحرية كان مفرط التحديد. فنظام المنفعة المتبادلة هو مثال أعلى تتعين إقامته. وهو يعمل دليلًا لأولئك الراغبين في إقامة سِلم مستقر، ثم في إعادة صنع المجتمع لتقريبه من هذه المعايير. وينظر خصوم النظرية إلى أنفسهم على أنّهم فاعلون يستطيعون، من خلال العمل المنضبط المنفصل، إعادة تشكيل حيواتهم الخاصة، إضافة إلى إعادة تشكيل النظام الاجتماعي الكبير. فهم ذواتٌ محمية منضبطة. والفاعلية الحرة أمرٌ مركزي في فهم الذات لديهم. كما أن تأكيد الحقوق وأولوية الحرية بين هؤلاء ليس نابعًا من المبدأ القائل إن على المجتمع أن يوجد من أجل أفراده فحسب، بل هو أيضًا يعكس إحساس حاملي هذه الفكرة بفاعليتهم وبالوضع الذي تتطلبه الفاعلية معياريًا في العالم، أي الحرية.

من هنا، فإن الأخلاق الفاعلة ها هنا يجب أن تكون معرّفة من حيث شرط الفاعلية هذا مثلما يجب أن تكون معرّفةً من حيث متطلبات النظام المثالي. وعلينا أن نفكر فيها باعتبارها أخلاق الحرية والمنفعة المتبادلة. والأمران لهما مكانة أساس في هذا التعبير. وهذا ما يجعل القبول يؤدي هذا الدور المهم في النظريات السياسية المشتقة من هذه الأخلاق.

تلخيصًا لما سبق، نقول إن (1) نظام المنفعة المتبادلة يقوم بين أفراد (أو، على الأقل، بين فاعلين أخلاقيين مستقلين عن النظم التراتبية الكبيرة)؛ (2) تشتمل المنافع، وعلى نحو شديد الأهمية، على الحياة ووسائل الحياة، على

الرغم من أن تأمينها يتصل بممارسة الفضيلة؛ (3) يقصد النظام إلى ضمان الحرية. وهو يجد، على نحو سهل، تعبيرًا عنه بالعلاقة مع الحقوق.

ولنا أن نضيف إلى هذا نقطةً رابعة:

4- يجب ضمان هذه الحقوق، هذه الحرية، هذه المنفعة المتبادلة، ضمانًا متساويًا لجميع المشاركين. وسوف يتنوع المعنى الدقيق للمساواة. لكن تثبيت هذا المعنى على نحوٍ من الأنحاء يبقى واجبًا يمليه رفض النظام التراتبي.

هذه هي الملامح ذات الأهمية الحاسمة، أي الثوابت التي يتكرر ظهورها في فكرة النظام الأخلاقي الحديثة على الرغم من نسخها وتنقيحاتها المختلفة.



2
ما هو «المُتَخَيَّل الاجتماعي»؟

استخدمتُ مصطلح «المُتَخَيَّل الاجتماعي» مرات كثيرة في الصفحات الفائتة. ولعل الوقت قد أَزِفَ الآن لتوضيح ما يشتمل عليه هذا المصطلح.

أعني بالمُتَخَيَّل الاجتماعي شيئًا أوسع وأعمق من الصيغ الفكرية التي قد يعتمدها الناس عندما يفكرون في الواقع الاجتماعي بعيدًا عن الانخراط فيه. وأنا أفكر في الطرائق التي يتصور الناس من خلالها وجودهم الاجتماعي، وكيف ينسجمون مع الآخرين، وكيف تجري الأمور بينهم وبين أقرانهم، وكذلك في التوقعات التي تجري تلبيتها عادةً، إضافة إلى الأفكار والصور المعيارية الأعمق الكامنة خلف هذه التوقعات.

هناك فروق مهمة بين المتخيَّل الاجتماعي والنظرية الاجتماعية. وأنا أتبنى مصطلح «المُتَخَيَّل» لأن (1) تركيزي منصب على الطريقة التي «يتخيل» بها الناس العاديون محيطهم الاجتماعي، وهذا ما لا يجري التعبير عنه على نحو نظري غالبًا، لكنه يكون محمولًا في الصور والقصص والأساطير. كما أن النظرية (2) غالبًا ما تكون في حيازة أقلية صغيرة، في حين أن ما يثير الاهتمام بالمُتَخَيَّل الاجتماعي هو أنه موضوع مشترك لدى مجموعات واسعة من الناس، إن لم يكن مشتركًا لدى المجتمع كله. وهذا ما يقودنا إلى الفارق الثالث: (3) المُتَخَيَّل الاجتماعي هو ذلك الفهم المشترك الذي يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة، إضافةً إلى الإحساس العام المشترك بالمشروعية.

يحدث في أكثر الأحيان أن يتسرب إلى المتخيَّل الاجتماعي ما يبدأ على شكل صورة نظرية يحملها بعض الناس، وربما يكون التسرب إلى أفراد النخبة في البداية، لكنه يتجاوزهم إلى المجتمع كله بعد ذلك. هذا ما حدث، على نحو عام، لنظريات غروتيوس ولوك، على الرغم من أنها شهدت تحولات كثيرة على امتداد هذا المسار، بحيث نتجت عنها صيغ متنوعة في نهاية المطاف.

مُتَخَيَّلنا الاجتماعي، في أي وقت بعينه، هو أمرٌ معقد. وهو يشتمل على حسٍّ بالتوقعات العادية التي تكون لدى كل منا تجاه الآخر، وعلى نوع من الفهم المشترك الذي يُمكننا من القيام بالممارسات الجمعية التي تصنع حياتنا الاجتماعية. وهذا ما يتضمن نوعًا من الحس المتعلق بكيفية تآلفنا معًا في القيام بالممارسات العامة المشتركة. وهذا الفهم واقعي ومعياري في الوقت عينه؛ أي إن لدينا حسًّا بمجرى الأمور المعتاد، لكن هذا متداخلٌ مع فكرة لدينا عن المجرى الواجب للأمور، وعن أن من شأن خطواتٍ خاطئة أن تقوِّض الممارسة. فلنأخذ مثلًا الممارسة العامة المتعلقة باختيار الحكومات عن طريق الانتخابات العامة. يتمثل قسم من خلفيّة الفهم الذي يمنح المعنى لدى قيام كل منا بالتصويت في إدراكنا الفعلَ كله الذي يشتمل على المواطنين جميعًا، بحيث يختار كل منهم بمفرده، إنما من بين البدائل الموجودة نفسها، ثم تجتمع هذه الاختيارات الصغرى كلها معًا ضمن قرار جمعي مُلزِم. وقدرتنا على تحديد ما يشكل مخالفةً أمرٌ أساس في ما يتعلق بفهمنا لما يشتمل عليه هذا النوع من قرارات الاختيار الصغرى: مثل بعض أنواع النفوذ، وشراء الأصوات، والتهديدات، وهلم جرًا. وينبغي لهذا النوع من القرارات الصغرى، إن شئنا التعبير بكلمات أخرى، أن يلبي معايير بعينها، إن كان له أن يكون ما يراد له أن يكون. على سبيل المثال، إذا تمكنت أقلية من إرغام الآخرين جميعًا على الانصياع لأوامرها، فإن النتيجة تكف عن كونها قرارًا ديمقراطيًا.

تقع القدرة على تمييز حالات مثالية في القلب من هذا الفهم للمعايير (مثلاً، الانتخابات التي يعبر فيها كلّ مواطن، إلى الحد الأقصى، عن رأيه وحكمه على نحو مستقل ويُسمَع فيها الجميع من دون استثناء). وخلف هذا المثال، يقف مفهومٌ لنظام أخلاقي، أو ميتافيزيقي، يكون للمعايير والمُثُل معنى من خلاله.

ما أدعوه بالمتخيَّل الاجتماعي ممتدٌّ إلى ما يتجاوز خلفية الفهم المباشر الذي يجعل لممارساتٍ بعينها معنى. وهذا ليس توسعةً اعتباطيةً لهذا المفهوم، لأنه كما لا يكون للممارسة وحدها من غير الفهم معنى بالنسبة إلينا، وبذلك لا تكون ممكنةً، هكذا يفترض هذا الفهم، حتى يكون له معنى، إحاطة أكثر اتساعًا بحالنا الكلي: كيف يقف كل منا تجاه الآخرين، وكيف وصلنا إلى ما نحن فيه، وكيف نرتبط بالجماعات الأخرى، وهكذا دواليك.

ليس لهذه الإحاطة الواسعة أي حدود واضحة. وهذه هي الطبيعة الحقّة لما أسماه الفلاسفة المعاصرون بـ «الخلفية»[1]. إنها في الواقع ذلك الفهم غير المبنيّ عمومًا وغير المُحْكَم لوضعنا ككلّ والذي تظهر لنا فيه سمات عالمنا الخاصة بالمعنى الذي لها. ولا سبيل قطّ إلى التعبير الكافي عن هذا الفهم على هيئة عقائد بيِّنة مفصَح عنها، لأنه فهمٌ ذو طبيعة غير محدودة ولا محددة. وهذا سببٌ آخر يدعونا إليّ الكلام هنا على «المُتَخَيَّل»، وليس على «النظرية».

ليست العلاقة بين الممارسات وخلفيّة الفهم التي تقف وراءها علاقةً وحيدة الجانب، إذًا. فإذا كان الفهم هو ما يجعل الممارسة ممكنة، فإن من الصحيح أيضًا أن الممارسة هي، إلى حد كبير، ما يحمل هذا الفهم. وفي أي وقتٍ مُعطى، يمكن أن نتكلم على «مخزون» من الأفعال الجمعية موجود في متناول جماعة ما ضمن المجتمع. وهذا المخزون هو تلك الأفعال المشتركة التي تعرف الجماعة كيف تقوم بها، من الانتخابات العامة التي تشتمل على المجتمع كله، إلى معرفة كيف يتم القيام بالإضراب، إلى إجراء حديث مهذب، لكنه لا ينطوي على اهتمامٍ كبير، مع مجموعة يصادفها المرء عَرَضًا في صالة من صالات الاستقبال. والتمييزات التي يتعين علينا أن نقوم بها من أجل تنفيذ ذلك، أي معرفة مَنْ نتحدث معه، ومتى، وكيف، تحمل خريطةً ضمنية للفضاء الاجتماعي، أي لأنواع البشر الذين يمكن أن نرتبط معهم، وبأي طرائق، وفي

---

(1) انظر المناقشات الواردة لدى هوبرت دريفوس: Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge: Cambridge MIT Press, 1991),

وجون سيرل: John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: Free Press, 1995),

وهي مستندة إلى أعمال كل من هايدغر (Heidegger)، وفيتغنشتاين (Wittgenstein)، وبولانيي (Polanyi).

أي ظروف. ولعلي لا أستهِل أي حديثٍ على الإطلاق إذا كانت المجموعة التي أصادفها ذات مكانة اجتماعية أعلى من مكانتي، أو إذا كانت تفوقني مرتبة ضمن الهرمية البيروقراطية، أو إذا كانت مكونة من النساء وحدهن.

ليس الإدراك الضمني لهذا الفضاء الاجتماعي شبيهًا بالوصف النظري له، أي الوصف الذي يميز بين أنواع مختلفة من الأشخاص ويحدد المعايير الخاصة بهم. فعلاقة الفهم الكامن في الممارسة بالنظرية الاجتماعية تماثل العلاقة التي تربط قدرتي على تدبر أمري في بيئة مألوفة بخريطة للمنطقة المعنية، «بالمعنى الحرفي» لكلمة خريطة. فأنا قادرٌ تمامًا على التوجه من غير أن أتبنى زاوية النظر التي توفرها لي الخريطة. وعلى نحوٍ مماثل، وفي ما يخص القسم الأكبر من تاريخ البشر والقسم الأكبر من الحياة الاجتماعية، فإننا نقوم بالفعل من خلال إحاطتنا بالمخزون المشترك ومن غير استفادة من المنظور العام الذي تقدمه النظرية. كان البشر يعملون على نحو جيد من خلال المُتَخَيَّل الاجتماعي قبل أن يصلوا إلى مرحلة التنظير لأنفسهم[2].

لعل مثالًا آخر يساعدنا على إدراكٍ أفضل لاتساع هذا الفهم الضمني، ولعمقه أيضًا. فلنقل إننا نريد تنظيم تظاهرة. يعني ذلك أن هذا الفعل موجودٌ في مخزوننا. نحن نعرف كيف نجتمع، وكيف نحمل الرايات، ثم نسير. ونحن نعرف أن هذا يعني ضرورة البقاء ضمن حدود بعينها، سواء من حيث المكان

(2) تتضح في مناقشة فرانسيس فوكوياما اللافتة لاقتصاديات الثقة الاجتماعية طريقة امتداد المتخيل الاجتماعي امتدادًا كبيرًا إلى ما يتجاوز ما نُظِّرَ له (أو حتى ما يمكن التنظير له). إذ يجد بعض الاقتصادات صعوبة في بناء شركات كبرى غير حكومية بسبب غياب مناخ الثقة الممتد إلى خارج العائلة، أو بسبب ضعفه. يتسم المتخيل الاجتماعي في هذه المجتمعات بأشكال من التمييز - بين الأقارب وغير الأقارب - في ما يتصل بالاتحاد الاقتصادي كانت قد فاتت نظريات الاقتصاد التي نتشاركها كلنا، بما في ذلك الناس في تلك المجتمعات. ومن الممكن حث الحكومات على اعتماد سياسات وتغييرات قانونية وحوافز، وهلم جرًا، انطلاقًا من فرضية مفادها أن تشكيل شركات من أي حجم موجود ضمن مخزوننا ولا يحتاج إلا التشجيع. لكن الإحساس بوجود حد قاطع من الاعتماد المتبادل يحيط بالعائلة يمكن أن يقيد هذا المخزون تقييدًا كبيرًا، وذلك مهما يكن قد أُوضح للناس، نظريًا، أن من الأفضل لهم أن يغيروا أسلوبهم في القيام بالأعمال. كما إن في الخريطة الضمنية للفضاء الاجتماعي شقوقًا عميقة مترسخة تمامًا في الثقافة وفي المتخيل بعيدًا عن المجال الذي يمكن أن تطاله نظرية أفضل، انظر: Francis Fukuyama, *Trust* (New York: Free Press, 1995).

(لا يجوز أن ندخل بعض الأماكن)، أو من حيث التأثير على الآخرين (عدم بلوغ حافة التعبير العدواني، وعدم ممارسة العنف). نحن نفهم هذا الطقس جيدًا.

إنّ خلفية الفهم التي تجعل هذا الفعل ممكنًا بالنسبة إلينا هي خلفية معقدة في الواقع. لكن جزءًا مما يجعل لها معنى هو تلك الصورة الموجودة لدينا عن أنفسنا عندما نتحدث إلى الآخرين الذين نحن مرتبطون بهم بطريقة ما، كأبناء وطننا، مثلًا، أو بنو البشر عمومًا. ويحضر هنا فعلٌ كلاميٌ(*)، إذ هناك مخاطِبون ومخاطَبون. وثمة نوع من الفهم لموقع كل منهم إزاء الآخر ضمن هذه العلاقة. وثمة فضاءات عامة؛ ونحن موجودون أصلًا ضمن نوع من الحوار، كل مع الآخر. وعلى غرار أفعال الكلام كلها، يكون الأمر موجهًا إلى كلمةٍ منطوقةٍ قبلًا ضمن منظور كلمةٍ يُراد قولها[3].

يفضي نمط المخاطبة بأشياء عن الأرضية التي نقف عليها مع من نخاطبهم. وهذا الفعل قسري؛ لأن المقصود منه هو إحداث تأثير، بل لعله يمكن أن يكون تهديدًا بعواقب بعينها إذا لم يتم الاستماع إلى رسالتنا. لكنه يقصد الإقناع أيضًا؛ وهو لا يتجاوز هذا الحد الذي يفصله عن العنف. وهو يفترض أن المخاطَب قابلٌ، أو يجب أن يكون قابلًا، للمناقشة المنطقية.

يتأتّى المعنى المباشر لما نفعله، مثل إيصال رسالة إلى الحكومة وإلى أقراننا من المواطنين مفادها أن من الواجب إيقاف الاقتطاعات المالية، من سياق أكثر اتساعًا ننظر إلى أنفسنا فيه باعتبارنا موجودين ضمن علاقة مستمرة مع آخرين. وهي علاقة يكون من الملائم ضمنها أن نخاطب هؤلاء الآخرين على هذا النحو، وليس من خلال الرجاء الذليل أو التهديد بالانتفاضة المسلحة

(*) الفعل الكلامي (Speech Act)، يرى ج. ل. أوستن، صاحب نظرية الفعل الكلامي ومؤلّف كتاب **كيف نفعل الأشياء بواسطة الكلمات**، أنَّ كلّ لغةٍ هي في الواقع «إنجازية» أو «أدائية» تهدف إلى تحقيق شيء ما وإنجازه، بما في ذلك الأقوال أو العبارات المتعلقة بوقائع أو اللغة التقريرية الوصفية؛ إذ إنها، في النهاية، أفعال إعلام أو إثبات [المراجع].

(3) ميخائيل باختين: Mikhail Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin: University of Texas Press, 1986).

على سبيل المثال. ونحن نستطيع إبداء إشارة سريعة إلى هذا كله من خلال القول إن لهذه المظاهرة مكانها الطبيعي ضمن مجتمع مستقر منظم ديمقراطي.

لا يعني هذا أنه لا وجود لحالاتٍ تكون الانتفاضة مسلحة مبررة فيها – مانيلا في عام 1985، أو تيانانمن في عام 1989 – لكن الغرض من هذا الفعل، ضمن هذه الظروف على وجه التحديد، هي دعوة الطغاة إلى الانفتاح على التغير الديمقراطي.

نستطيع أن نرى كيف أن فهم ما نفعله الآن (الفهم الذي لولاه ما كنا لنستطيع القيام بهذا الفعل) يجعل للفعل المعنى الذي يحمله بسبب إحاطتنا بالحال أو الموقف العام: كيف نقف الآن، أو كيف وقفنا على الدوام، في علاقتنا بالآخرين وبالسلطة. وهذا يفتح بدوره منظورات أكثر اتساعًا إلى موقعنا في الزمان والمكان: علاقتنا بالأمم الأخرى وبالشعوب الأخرى (أي النماذج الخارجية للحياة الديمقراطية التي نحاول محاكاتها، أو للطغيان الذي نحاول النأي بأنفسنا عنه). وكذلك إلى موضعنا إزاء تاريخنا، ضمن قصة صيرورتنا، حيث ندرك هذه القدرة على التظاهر السلمي باعتبارها إنجازًا من إنجازات الديمقراطية كسبه أسلافنا على نحو لم يكن سهلًا، أو نطمح إلى الوصول إليه من طريق هذا الفعل المشترك.

هذا المعنى للوقوف على المستوى الدولي، وفي التاريخ أيضًا، إنما تثيره صور وأيقونات التظاهر نفسه، كما كان الأمر في ساحة تيانانمن عام 1989، بإشارته إلى الثورة الفرنسية واقتباسه من الحالة الأميركية من خلال تمثال الحرية.

من هنا، فإن الخلفية التي تعطي المعنى لأي فعل مُعطى عميقة ومتسعة. صحيحٌ أنها لا تضم كل شيء في عالمنا، لكن السمة المتصلة بها التي تعطيها المعنى غير قابلة للحصر. ولهذا السبب، فإن لنا أن نقول إن إعطاء المعنى هذا مستند إلى عالمنا كله، أي إلى إحساسنا بشرط وجودنا الكلي في الزمان والمكان، وبين الآخرين، وفي التاريخ.

هناك جزء مهم من هذه الخلفية الواسعة هو ما اعتبرته أعلاه إحساسًا بالنظام الأخلاقي. وأنا أقصد بهذا ما يتجاوز مجرد التقاط المعايير الكامنة في

ممارستنا الاجتماعية التي هي جزء من فهمنا المباشر الذي يجعل هذه الممارسة ممكنة. يجب أن يتوفر أيضًا، كما أشرت أعلاه، إحساس بما يجعل هذه المعايير قابلةً للتحقق. وهذا، بدوره أيضًا، جزءٌ أساس من سياق الفعل. لا يتظاهر الناس من أجل المستحيل، أو من أجل ما هو طوباوي[4]، وإذا فعلوا فإن الأمر يغدو، نتيجة ذلك، فعلًا مختلفًا. فجزء مما نقوله عند سيرنا في ساحة تيانانمن هو أن مجتمعًا ديمقراطيًا، أو أكثر ديمقراطية، أمر ممكن بالنسبة إلينا، وأننا نستطيع تحقيقه على الرغم من تشكيك حكامنا المتمسكين بالماضي.

ما تقوم عليه هذه الثقة - من قبيل أن بني البشر قادرون معًا على إدامة نظام ديمقراطي، وأن ذلك واقع ضمن قدراتنا البشرية - سوف يشتمل على الصور الخاصة بالنظام الأخلاقي الذي من خلاله نفهم حياة البشر وتاريخهم. ويجب أن يكون واضحًا مما تقدم أن صورنا عن النظام الأخلاقي ليس ضروريًا بأي حال من الأحوال أن تكون مائلة أو منحازة إلى الحالة القائمة، على الرغم من أنها تمنح معنى لبعض أفعالنا. وقد تكون هذه الصور أيضًا أساسًا لممارسة ثورية، كما في مانيلا وبيجين، مثلما يمكن أن تكون أساسًا للنظام القائم المستقر.

تتخلل النظرية الحديثة للنظام الأخلاقي مُتَخَيَّلنا الاجتماعي، على نحو تدريجي، وتقوم بتغييره. وفي هذه العملية، يتطور ما كان مجرد أَمْثَلَة في الأصل ليصبح مُتَخَيَّلًا معقدًا عبر اعتماد الممارسات الاجتماعية له واقترانه بها؛ وهي ممارسات تقليدية في ناحية منها، لكنها غالبًا ما تتغير عن طريق الاحتكاك. وهذا أمر حاسم الأهمية بالنسبة إلى ما دعوته أعلاه بتوسّع فهم النظام الأخلاقي. وما كان لهذا الفهم أن يكون وجهة نظر مهيمنة في ثقافتنا من غير هذا الاختراق/ التغيير لمُتَخَيَّلنا.

---

(4) لا يعني هذا أن الطوباويات لا تُعْنَى بالنوع الخاص بها من الاحتمالات. وقد تصف بلادًا بعيدة جدًا أو مجتمعات بعيدة في المستقبل لا يمكن تقليدها اليوم، وقد لا يمكننا تقليدها أبدًا. لكن الفكرة الكامنة هنا هي أن هذه الأشياء ممكنة حقًا بمعنى أنها موجودة في طبيعة البشر. هذا ما يظنه الراوي في كتاب مور: يعيش الطوباويون وفق الطبيعة. انظر برونيسلاف بازكو: Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux* (Paris: Payot, 1984), p. 75, وهذا ما رآه أيضًا أفلاطون الذي وفّر أحد النماذج لكتاب مور ولجملة من الكتابات «الطوباوية» الأخرى.

إننا نرى تغييرات من هذا النوع تحدث في الثورتين العظيمتين المؤسستين لعالمنا الغربي المعاصر: الثورتان الأميركية والفرنسية. لقد كان التحول أكثر سلاسة وأقل كارثية في إحدى الحالتين، لأن أَمْثَلَة السيادة الشعبية كانت متصلة اتصالًا نسبيًا وعلى نحو غير إشكالي بممارسة قائمة للانتخاب الشعبي للمجالس. أما في الحالة الأخرى، فقد كان انعدام القدرة على ترجمة المبدأ نفسه إلى منظومة مستقرة مقبولة من الممارسات مصدرًا خصبًا للنزاع وعدم اليقين طيلة أكثر من قرن كامل. لكن وعيًا بالأولوية التاريخية للنظرية كان موجودًا في هذين الحدثين العظيمين كليهما. وهو وعي مركزي بالنسبة إلى الفكرة الحديثة عن الثورة، حيث نطلق إلى إعادة صنع حياتنا السياسية تبعًا لمبادئ متّفق عليها. لقد صارت هذه النزعة البناءة معلمًا مركزيًا من معالم الثقافة السياسية الحديثة.

ما الذي يعنيه بالضبط أن تخترق النظرية المُتَخَيَّل الاجتماعي وتغيّره؟ يتولّى الناس في معظم الأحيان أمر القيام بممارسات جديدة أو ارتجالها، أو يجري حثّهم على ذلك. وتكتسب هذه الأشياء معناها عن طريق نظرة عامة جديدة، النظرة التي تبسطها النظرية أول الأمر. وهذه النظرة هي السياق الذي يمنح الممارسات معناها. وهكذا يغدو الفهم الجديد متاحًا أمام المشاركين على نحو لم يكن موجودًا من قبل. وهو يبدأ في تحديد المعالم الخارجية لعالمهم، ويستطيع في نهاية المطاف أن يُعتبَر شكلًا مسلَّمًا به للأشياء، وأوضح من أن يُذْكَر أو يُشار إليه.

لكن هذه العملية ليست أحادية الجانب؛ بمعنى قيام النظرية وحدها بصنع المُتَخَيَّل الاجتماعي. فخلال قيامها بإكساب الفعل معناه، تكتسب النظرية تفسيرًا لها وفق شكلٍ بعينه وبحسب سياق هذه الممارسات. وعلى نحو يشبه مفهوم كانط عن المقولة المجردة التي تصبح «ذات مخطط محدد» عند تطبيقها في الواقع في إطار الزمان والمكان، فإن النظرية تكتسب شكلًا محددًا في مجال الممارسة العامة المشتركة الكثيف[5].

---

(5) إيمانويل كانط: Immanuel Kant, «*Von dem Schematismus der reinen Verständnisbegriffe*»: *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin Academy Edition (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), vol. 3, pp. 133-139.

على أن العملية لا تنتهي ها هنا، فالممارسة الجديدة مع الفهم الضمني الذي تولده، يمكن أن تكون أساسًا لتعديلات على النظرية تستطيع بدورها أن تؤثر في الممارسة، وهكذا دواليك.

ما أدعوه باسم المسيرة الطويلة هو سيرورة تتطور فيها الممارسات الجديدة، أو الممارسات القديمة المعدَّلة، عن طريق الارتجال لدى مجموعات بعينها من الناس أو لدى طبقات بعينها من طبقات السكان (كالمجال العام لدى النخب المتعلمة في القرن الثامن عشر، أو كالنقابات لدى العمال في القرن التاسع عشر) أو تطلقها نخب في المجتمع على نحو يجند لها قاعدة تتسع أكثر فأكثر (كالتنظيم اليعقوبي لأحياء باريس على سبيل المثال). وفي المقابل، فإن من شأن منظومة من الممارسات، في مجرى تطورها وتشعبها التدريجيين، أن تغير معناها في نظر الناس على نحو متدرج فتساعد في إقامة مُتَخَيَّل اجتماعي جديد (الـ «اقتصاد»). وكانت النتيجة في هذه الحالات كلها تحولًا عميقًا للمُتَخَيَّل الاجتماعي في المجتمعات الغربية، وتاليًا في العالم الذي فيه نعيش.



3

شبح المثالية

يمكن لاستهلالي هذه المناقشة للحداثة الغربية بفكرة النظام الأساس الذي كان أولًا نظريةً ثم ساعد في تشكيل المتخيلات الاجتماعية، أن يوحي إلى بعض القراء بأنني من أنصار «المثالية»، أي إنني أنسب إلى الأفكار قوةً مستقلةً في التاريخ. لكن من المؤكد أن سهم السببية يسير في الاتجاه المعاكس. وعلى سبيل المثال، إن أهمية النموذج الاقتصادي في الفهم الحديث للنظام يجب أن تعكس ما كان يحدث على الأرض، كصعود التجار وصعود الأشكال الرأسمالية في الزراعة وتوسع الأسواق. هذا ما يُعطي التفسير «المادي» الصحيح.

أظن أن هذا النوع من الاعتراض قائم على ثنائية زائفة، بين الأفكار والعوامل المادية بوصفها فاعليات سببية متنافسة. والواقع أن ما نراه في تاريخ البشر إنما هو مجالات من الممارسات البشرية التي هي كلاهما، في الوقت عينه، أي ممارسات مادية تحملها كائنات بشرية موجودة في المكان والزمان؛ وهي غالبًا ما تكون أنماطًا من الفهم يتم اعتمادها بنوع من القسر غالبًا، إلى جانب كونها تصورات عن الذات في الوقت عينه. وهذان الجانبان غير قابلين للانفصال في أغلب الأحيان، على غرار ما جرى الكلام عليه عند مناقشة المُتَخَيَّلات الاجتماعية، وذلك بالضبط لأن حالات فهم الذات هي الشرط الأساس لإسباغ الممارسة المعنى الذي تسبغه بالنسبة إلى المشاركين. ولأن الممارسات البشرية هي أشياء تحمل معنى، فإن ثمة أفكارًا تكون داخلية بالنسبة إليها؛ ولا يستطيع المرء التمييز بين الاثنين بحيث يسأل: أيهما سببٌ للآخر؟

لا بد للمادية، إن كان لها أيّ معنى، من أن تصاغ على نحو مختلف، على نحو يشبه ما جاء لدى ج. أ. كوهين (G. A. Cohen) في تفسيره الرائع للمادية التاريخية[1]. والمادية في هذه الحالة هي فرضية مفادها أن ثمة دوافع بعينها تهيمن في التاريخ، دوافعُ من أجل الأشياء المادية، كالدوافع الاقتصادية والدوافع المتعلقة بأسباب الحياة، وربما الدافع إلى السلطة أيضًا. وهذا ما قد يفسر التحول التقدمي لأنماط الإنتاج صوب أشكالٍ «أعلى». وفي أي حالة معطاة، يكون من شأن نمط بعينه أن يتطلب أفكارًا بعينها، وذلك من قبيل الأشكال القانونية، والمعايير المقبولة عامة، وغير ذلك. ومن هنا، فإن النظرية الماركسية تقر بأن الرأسمالية المتطورة تمامًا غير متوافقة مع شروط العمل الإقطاعية؛ وهي تتطلب الوجود الرسمي (القانوني) لعمال أحرار قادرين على الانتقال وعلى بيع عملهم وفق ما يجدونه مناسبًا.

تقول الأطروحة المادية هنا إن نمط الإنتاج هو الذي يؤدي الدور التفسيري الحاسم في أي تشكيلة مؤلفة من نمط إنتاج ومن أشكال قانونية وأفكار. والدافع الكامن الذي يجعل الفاعلين يتبنون النمط الجديد هو ما يقودهم أيضًا إلى تبني صيغ قانونية جديدة، لأن هذه الصيغ أساسية بالنسبة إلى ذلك النمط من الإنتاج. فنمط التفسير هنا غائيّ، وهو ليس من قبيل العلاقة السببية الفاعلة. تكون العلاقة السببية الفاعلة مفترضة ومُدْمَجَة في السرد التاريخي: بما أن من شأن الأشكال القانونية تسهيل النمط الرأسمالي (سببية فاعلة)، فإن الفاعلين الذين يريدون السير في اتجاه هذا النمط من حيث الأساس يصبحون أكثر ميلًا إلى تفضيل الأشكال القانونية الجديدة (حتى إن كانوا في البداية غير واعين لما يفعلون). وهذا عرض يهدف إلى الشرح، أو بعبارة أخرى هو تفسير غائي[*].

لا بد من القول إن المادية، بصوغها على هذا النحو، تصبح متماسكة،

---

(1) انظر: G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Oxford University Press, 1979), وذلك في ما يتصل بالتحليل الذي أبسطه في الفقرات اللاحقة.

(*) التفسير الغائي (Teleological) هو التفسير الذي يقدم غاية الشيء أو النهاية المطلوبة منه على مسار الأحداث العرضية وانتظام وحداته، فالغاية فيه تتقدم على انتظام السيرورة في عملية التفسير [المترجم].

ولكن على حساب كونها صعبة التصديق باعتبارها مبدأ عامًا شاملًا. وثمة سياقات كثيرة نستطيع فيها أن نتبيّن أن الدافع الاقتصادي هو دافع رئيس يفسّر تبني بعض الأفكار الأخلاقية، كما هو الحال حين عمد أصحاب الإعلانات في ستينيات القرن العشرين إلى تبني لغة الفردية التعبيرية الجديدة، فانجذبوا إلى المثل الجديدة في نهاية المطاف. لكن من شأن استخدام المصطلحات الاقتصادية لسرد قصة انتشار عقيدة **الإصلاح**(*) المتعلقة بالانعتاق من خلال الإيمان أن يكون غير قابل للتصديق كثيرًا. فالقاعدة العامة الوحيدة في التاريخ هي أنه لا وجود لقاعدة عامة تحدد نظامًا واحدًا من الدوافع باعتباره القوة الدافعة على الدوام. والأفكار تأتي في التاريخ دائمًا مغلفة بممارسات بعينها، حتى إن كانت تلك الممارسات ممارساتٍ خطابية فحسب. لكن الدوافع التي تجعل الناس يذهبون إلى اعتماد هذه التشكيلات ونشرها يمكن أن تكون متنوعة جدًا؛ والواقع أنه ليس من الواضح حتى إنْ كان لدينا تنميط لهذه الدوافع (اقتصادية مقابل سياسية مقابل مثالية... إلخ) يستطيع أن يكون صالحًا على امتداد تاريخ البشر.

لكن، بما أن الأفكار تأتي في حزم من هذا النوع، فقد يكون من المفيد أن نتكلم قليلًا على كيفية اكتساب الأفكار المتعلقة بالنظام الأخلاقي قوتها التي سمحت لها آخر الأمر بتشكيل المُتَخَيَّلات الاجتماعية للحداثة. ولعل ذلك يبدد أيضًا أي عدم ارتياح في ما يخص المثالية!

لقد ذكرت أعلاه سياقًا واحدًا، في ما يتعلق بأصل هذه الفكرة الحديثة عن النظام، وهو الممارسات الخطابية للمنظرين استجابة إلى الخراب الذي أحدثته الحروب الدينية. كان هدف هؤلاء المنظرين العثور على أساس مستقر للشرعية يتجاوز الفوارق المذهبية. لكن من الواجب وضع هذه المحاولة

(*) **الإصلاح** (Reformation)، هو حركة قامت في القرن السادس عشر وهدفت إلى إصلاح الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الغربية، نشأ عنها مذهب جديد خرج عن الكنيسة الكاثوليكية وعُرِف بالبروتستانتية. كانت نقطة انطلاق **الإصلاح** في عام 1517، حين علّق مارتن لوثر أطروحته في انتقاد الكنيسة الكاثوليكية والتي تضم 95 بندًا على باب كنيسة القصر في مدينة فيتنبرغ، يحتج فيها على عديد من الشوائب والممارسات الخاطئة [المراجع].

كلها ضمن سياق أكثر اتساعًا أيضًا: ما يمكن أن ندعوه عملية تدجين النبلاء الإقطاعيين وترويضهم، وهو العملية التي استمرت منذ نهاية القرن الرابع عشر حتى القرن السادس عشر، وأعني بذلك تحويل طبقة النبلاء من زعماء محاربين شبه مستقلين، لديهم عدد غير قليل من الأتباع غالبًا، يدينون بالولاء للملك من الناحية النظرية لكنهم يتمتعون، في الواقع، بالقدرة التامة على استخدام سلطة القسر التي لديهم من أجل غايات مختلفة لا تجيزها لهم السلطة الملكية، إلى طبقة من الموظفين النبلاء لدى التاج/ الأمة، والذين يمكنهم غالبًا تقديم خدماتهم العسكرية لكنهم ما عادوا قادرين على التصرف بهذه القدرات العسكرية على نحو مستقل.

حدث هذا التحول في إنكلترا في عهد آل تيودور الذين قاموا برفع طبقة النبلاء الموظفين فوق بقايا طبقة المحاربين القديمة التي خربت المملكة في حروب الوردتين(*). أما في فرنسا، فقد كانت العملية أكثر طولًا واتسمت بقدر أكبر من النزاع إذ اشتملت على خلق نبلاء الرداء (noblesse de robe) إلى جانب نبلاء السيف (noblesse d'épée) الأقدم عهدًا.

غيّر هذا التحول فهمَ الذات لدى نخبة النبلاء وعليّة المجتمع، أي إنه غيّر مُتَخَيَّلهم الاجتماعي الخاص بهم بصفتهم طبقة في المجتمع، ولم يغير مُتَخَيَّل المجتمع عمومًا. وجاءت في ركاب هذا التغير نماذجُ جديدة من المخالطة الاجتماعية، ومثلٌ جديدة، وأفكار جديدة عن الإعداد اللازم لهؤلاء من أجل القيام بدورهم. ما عاد المثالُ لديهم مثالَ المحارب شبه المستقل، أو مثال الفارس الشهم، مع ما يرافقه من علامات الشرف والنبالة، بل صار مثالُهم رجلَ البلاط الذي يعمل، إلى جانب غيره، في خدمة السلطة الملكية وتقديم المشورة لها. وما عاد النبيل الجديد في حاجة إلى تلقي تدريب على الأسلحة من حيث الأساس، بل إلى تعليم إنسانوي يمكّنه من أن يصير حاكمًا مدنيًا. صارت

(*) حروب الوردتين (Wars of the Roses) هي حرب أهلية دارت على مدار ثلاثة عقود (1455-1485)، حول الأحق بكرسي العرش في إنكلترا بين أنصار عائلة لانكاستر وأنصار عائلة يورك. كان أول من أطلق على هذه الحرب اسم «حرب الوردتين» هو وليم شكسبير في مسرحيته الشهيرة هنري السادس، حيث كانت الوردة الحمراء شعار أسرة لانكاستر والوردة البيضاء شعار أسرة يورك [المراجع].

الوظيفة الآن نصحًا وإقناعًا موجهًا إلى الزملاء في البداية، ثم إلى السلطة الحاكمة في آخر المطاف. وكان ضروريًا تطوير قدرات تقديم الذات، والبلاغة، والإقناع، وكسب الأصدقاء، وحسن الضيافة، والظهور بمظهر رائع، وطيب الأثر لدى الآخرين. وفي حين كان النبلاء القدامى يعيشون في إقطاعاتهم محاطين بخدمهم التابعين لهم، فإن عليّة القوم صاروا يعملون في القصور أو في المدن حيث كانت علاقاتُ التراتب أكثر تعقيدًا، بل كانت غامضة في أحيانٍ كثيرة، وغير محددة في بعض الأحيان، لأن من شأن مناورات ماهرة ذكية أن تحمل صاحبها إلى القمة في لحظة واحدة (ولأن من شأن الأغلاط أن تؤدي بصاحبها إلى سقوط مفاجئ أيضًا)[2].

من هنا جاءت الأهمية الجديدة لإعداد أفراد النخبة إعدادًا إنسانويًا. فبدلًا من تعليم المرء ابنه المبارزة على ظهور الجياد، صار عليه أن يجعله يقرأ إيراسموس (Erasmus) أو كاستيليوني (Castiglione) حتى يعرف كيف يتحدث على نحو مناسب، وكيف يُحدِث أثرًا حسنًا في نفوس الآخرين، وكيف يتكلم معهم على نحو مقنع في مجموعة متنوعة من الأوضاع. صار لهذا التدريب معنى في ذلك النوع الجديد من الفضاء الاجتماعي، وفي تلك الأنماط الجديدة من المخالطة الاجتماعية، حيث كان على أبناء النبلاء وعليّة القوم أن يشقوا طريقهم. ما عاد النموذج أو الإطار المفهومي الذي تتعرف به المخالطة الاجتماعية الجديدة مبارزة طقسية على الخيل، بل صار فن النقاش والتكلم وخلق الأثر السار لدى الآخرين والقدرة على إقناعهم، في سياق من شبه المساواة. ولا أعني بهذا التعبير الإشارة إلى غياب التراتبية لأن مجتمع البلاط كان يعج بها، لكنني أعني سياقًا صار يفرض على التراتب أن يكون محصورًا بين قوسين نتيجة ما أشرت إليه آنفًا من تعقيد وغموض وعدم تحديد. صار المرء يتعلم التكلم مع الناس في جملة واسعة من المستويات ضمن بعض القيود المشتركة المتعلقة بالأدب، لأن هذا ما يتطلبه الأمر

(2) هذا هو التحول الذي يدعوه مايكل مان (Michael Mann)، عند كلامه على الحالة الإنكليزية، انتقالًا من «الحالة المنسقة إلى الحالة العضوية» (1: 458-463). وهو يقيم الصلة بينه وبين خلق ما يدعوه «الأمة - الطبقة»، وذلك في سياق الأنظمة الدستورية في زمانه (إنكلترا وهولندا) (480)، انظر: Michael Mann, *The Sources of Social Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

حين يريد المرء أن يكون مقنعًا للآخرين وأن يترك أثرًا سارًا في نفوسهم. فلا يمكن أن يصل المرء إلى أي مكان إذا كان على الدوام متمسكًا بمنزلته متجاهلًا من هم دونه، أو إذا كان معقود اللسان عندما يخاطب من هم أعلى منه مرتبة.

غالبًا ما كان يشار إلى هذه الخصال كلها، بتعبير «اللباقة» (Courtesy) الذي يشير اشتقاقه اللغوي إلى المكان الذي يجب إظهار هذه الخصال فيه(*). يعود هذا التعبير إلى زمن قديم، فهو منحدر من زمن التروبادور(**)، مرورًا بازدهار البلاط البورغوندي (Burgundian) في القرن الخامس عشر. لكن معناه قد تغير. كانت البلاطات القديمة أمكنة يجتمع فيها المحاربون شبه المستقلين من وقت إلى آخر من أجل جولات في المبارزة وعروض للتراتب تجري من حول القصر الملكي. أما عندما كتب كاستيليوني روايته الشهيرة **رجل البلاط**، فكان إطارها هو المدينة - البلاط لدى دوقة أوربينو حيث كان لرجل البلاط مستقرٌ دائم، وحيث كانت مهنته هي تقديم المشورة للحاكم. فالحياة محاورة متواصلة مستمرة.

وبمعناها الأخير، صارت اللباقة متصلة بتعبير آخر، ألا وهو «المدنية» (Civility). ويستدعي هذا التعبير خلفية كثيفة أيضًا.

ثمة عنصر حاسم الأهمية في هذه القصة يبدأ من مفهوم عصر النهضة عن المدنية (Civility)، وهو سلفٌ لكلمة Civilization (حضارة) التي نستخدمها، وله القوة ذاتها إلى حد كبير. فهو ما نملكه ولا يملكه الآخرون، أولئك المفتقرون إلى ضروب التميز، وإلى ضروب الصقل، وكذلك إلى الإنجازات المهمة التي نجد لها قيمة كبيرة في حياتنا. كان الآخرون هم «المتوحشين». وكما نستطيع أن نرى من هذه المصطلحات، فإن التضاد المصطلحي الكامن خلف هذا واقعٌ بين حياة الغابة وحياة المدينة.

(*) يقصد المؤلف أن كلمة (Courtesy) بمعنى اللباقة مشتقة من كلمة (Court) بمعنى البلاط، أي أن البلاط هو المكان المناسب للتصرف بلباقة [المترجم].

(**) التروبادور (Troubadours)، هم الشعراء الغنائيون الذين كانوا يؤلفون أشعارهم بإحدى اللغات المعروفة باسم لغات الأوك في جنوبي فرنسا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وقد ظهروا غالبًا تحت تأثير الموشحات في الأندلس. كانت أغانيهم تعج بتمجيد السيدة الأرستقراطية أو العشق الرعوي أو الحملات الصليبية [المراجع].

تُعدّ المدينة (City)، بحسب الأقدمين، موقعًا للحياة البشرية في أحسن صورها وأسماها. وقد أوضح أرسطو أن البشر لا يبلغون أقصى اكتمالهم إلا في الدولة المدينة (polis). وتتصل كلمة المدنية (Civility) بكلمة لاتينية تعني دولةً مدينةً أيضًا وهي كلمة «civitas». والواقع أن الكلمات المشتقة من الكلمة اليونانية كانت مستخدمة بمعنى قريب جدًا من هذا: في القرن السابع عشر، كان الفرنسيون يتكلمون على الدولة المتمدنة (état policé) باعتبارها شيئًا وجد لديهم ولم يوجد لدى المتوحشين. (أناقش في موضع لاحق أهمية مَثَل المجتمع «المهذَّب» (polished)).

كان نمط الحكم يشكل جزءًا كبيرًا مما يحدده هذا المصطلح. يجب أن يكون المرء محكومًا على نحو منظم، في ظل منظومة قانونية يقوم الحكام ورجال القانون بوظائفهم طبقًا لها. وبفعل إسقاط صورة «الإنسان الطبيعي» على المتوحشين، فقد اعتُبِروا فاقدين هذه الأشياء. لكن ما كانوا يفتقرون إليه حقًا في معظم الحالات هو مقوّمات ما نعتبره دولة حديثة، أي الأداة الحكومية المستمرة التي ركّزت في يدها قدرٌ كبير من السلطة على المجتمع جعلها قادرة على إعادة تشكيل هذا المجتمع من نواحٍ مهمة[3]. ومع نشوء هذه الدولة وتطورها، صار يُنظَر إليها باعتبارها سمة محدِّدة للدولة المتمدنة.

كان نمط الحكومة الذي يتطلبه التمدن يضمن درجة ما من درجات السِّلم المحلي. وما كان لينسجم مع الجلافة، ومع العنف العشوائي غير المباح، ولا مع الشجارات العامة، سواء لدى الشباب الأرستقراطي أو بين عامة الناس. وبطبيعة الحال، فقد كان هناك كثير من هذا كله في أول العهد بالحداثة. وهذا ما ينبهنا إلى فارقٍ مهم بين المكانة التي كانت لمصطلح المدنية في خطاب عصر النهضة والمكانة التي يحملها مصطلح الحضارة في خطابنا نحن. عندما نقرأ في جرائد الصباح عن مجازر في البوسنة أو رواندا، أو عن سقوط الحكومة في ليبيريا، فإننا نميل إلى الإحساس بأننا نمتلك ما ندعوه حضارة ذلك الامتلاك

(3) يشتمل هذا على «الاحتكار الهام للاستخدام الشرعي للقوة المادية» الذي يتكلم عليه فيبر بل يتخطّاه أيضًا، انظر: H. H. Gerth and C. Wright Mills, eds.: «Politics as a Vocation,» in: *Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1964), p. 78.

الواثق الرائق، حتى وإن أصابنا شيءٌ من حَرَج إن جَهرنا بهذا. على أن شغبًا عرقيًا في بلادنا يمكن أن يعكر هذا الصفاء، لكننا سرعان ما نستجمع شتات أنفسنا من جديد.

في عصر النهضة، كانت النخب التي تداولت هذا المثال في ما بينها مدركة تمامًا أنه لم يكن غائبًا في الخارج فحسب، بل هو بعيد عن التحقق الكامل في البلاد أيضًا. كان ثمة طريق طويل يتحتم على عامة الناس اجتيازه، على الرغم من أنهم ليسوا في مستوى متوحشي أميركا، وعلى الرغم من أن مستواهم أعلى بكثير من مستوى شعوب أوروبا المتوحشة الهامشية (كالإيرلنديين والروس مثلًا)[4]. بل كان أفراد النخب الحاكمة نفسها في حاجة إلى الخضوع لضبط صارم في كل جيل جديد، مثلما جاء في مشروعٍ للتعليم العام في مدينة البندقية عام 1551[5]. ما كانت المدنية شيئًا يكتسبه المرء في مرحلة بعينها من مراحل التاريخ ثم يطمئن إليه على النحو الذي نميل إلى التفكير فيه في ما يخص حضارتنا الآن.

عكس مصطلح المدنية انتقالًا عاشته أوروبا منذ عام 1400، وهو الانتقال الذي وصفته أعلاه باعتباره ترويضًا لطبقة النبلاء. وقد عكس المثال الجديد (أو المعاد اكتشافه) طريقة جديدة في الحياة. وإذا قارنا، مثلًا، حياة النبلاء الإنكليز وعليّة القوم في تلك البلاد، قبل حروب الوردتين، بالطريقة التي كانوا هم أنفسهم يعيشون وفقًا لها في عهد آل تيودور، فإننا نجد فارقًا بالغ الوضوح: ما عاد التقاتل جزءًا من طريقة الحياة العادية لدى هذه الطبقة، إلا إذا كان ضمن حروب لخدمة التاج. تواصل شيء يشبه هذه

---

(4) انظر جون هيل: John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Macmillan, 1993), p. 362,

لقد تكلم سبنسر على «البهيمية المتوحشة والقذارة (المقرفة)» لدى الإيرلنديين؛ انظر آنا برايسون: Anna Bryson, *From Courtesy to Civility* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 5,

وكان ثمة نظرة شائعة مفادها أن «الناس الوضيعين [هم] بطبيعتهم غير متمدنين، وفظون، ومشاكسون، وخشنون، وأجلاف، ومتوحشون، كما لو أنهم برابرة». ورد لدى برايسون، انظر: Bryson, *From Courtesy to Civility*, and Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, p. 64.

(5) Hale, Ibid., pp. 367-368.

العملية طيلة قرون أربعة. ومع بداية القرن التاسع عشر، صار البلد المتمدن العادي هو البلد الذي يستطيع أن يضمن استمرار السلم المحلي، والبلد الذي حلت فيه التجارة محل الحرب باعتبارها نشاطًا غالبًا يهتم به المجتمع، أو صار يشارك الحرب أهميتها، على أقل تقدير.

لكن هذا التغيير لم يأتِ من غير مقاومة. كان النبلاء الشباب قادرين على إثارة انفجارات من الفوضى والانفلات تقف على الحد الدقيق الفاصل بين العبث والعنف الحقيقي. وكانت العصابات كثيرة. وكان يمكن أن يشكل المشردون خطرًا. وكانت ثمة تمردات في المدن وانتفاضات فلاحية متكررة تستثيرها شروط حياة لا تحتمل. كان على المدنية أن تكون عقيدة قتالية بِقَدْرٍ ما.

كانت الحكومة المنظمة وجهًا من وجوه المدنية؛ لكن ثمة وجوهًا أخرى: قدر من تطور الفنون والعلوم، ما ندعوه اليوم باسم التكنولوجيا (من جديد، على غرار حضارتنا)؛ وتطور ضبط النفس الأخلاقي العقلاني؛ فضلًا عن أشياء حاسمة الأهمية كالذوق والتأدب والسلوك الرفيع، أي التربية السليمة والطرائق المهذّبة[6].

لكن هذه التطورات كان يُنْظَر إليها، شأنها شأن الحكومة المنظمة والسلم المحلي، على أنها ثمرة من ثمار الانضباط والتدريب. وكانت الصورة الأساس هي صورة المدنية باعتبارها نتيجة تنشئة وترويض طبيعة خام برية في الأصل[7]. وهذا ما هو كامنٌ، بالنسبة إلينا، خلف المركزية الإثنية بالغة الوضوح التي كانت لدى أسلافنا. ما كان هؤلاء الأسلاف ينظرون إلى اختلافهم عن الهنود الأميركيين، على سبيل المثال، باعتباره اختلافًا بين ثقافتين، كما نقول نحن اليوم، بل باعتباره اختلافًا بين الثقافة والطبيعة. نحن متعلمون منضبطون مدربون مُشَكَّلون، وهم ليسوا كذلك. إنه اللحم النيء في مواجهة اللحم المطهو.

---

(6) المصدر نفسه، ص 366. هذا المصطلح استعارة أخرى من المصطلح اليوناني الذي يُتَرجم إلى كلمة «مدني».

(7) المصدر نفسه، ص 367. انظر تمثال شارل الخامس منتصرًا على الوحشية.

ليس لنا أن ننسى وجود تجاذب بين طرفيّ هذا التضاد. لقد وقع كثيرون في إغراء التمسك بأن المدنية تفتُّ في عضدنا وتجعلنا ضعفاء. بل لعل أسمى الفضائل موجود في الطبيعة التي لم تمسسها يد[8]. وبطبيعة الحال، كانت ثمة استثناءات مُشَرِّفة لنهج المركزية الإثنية هذا. ومن هذه الاستثناءات مونتاين (Montaigne) على سبيل المثال[9]. لكن الفهم العام لأولئك الذين كانوا يفكرون ضمن ثنائية التضاد برّي/ داجن، وبصرف النظر عن الجانب الذي كانوا يتخذونه، كان يعتبر أن العملية التي تذهب بنا من الأول إلى الثاني هي عملية تشتمل على ضبط شديد. وقد عرَّف ليبسيوس (Lipsius) هذا بأنه مثل «عصا سيرسي[*] التي تلمس البشر والوحوش فتروضهم، والتي ينصاع لها الجميع طائعًا بعد أن كان ضاريًا منفلتًا»[10]. و«عصا سيرسي» صورة أدبية عظيمة هنا، وهي تجعل الضبط يبدو سهلًا. لكن الجزء الثاني من الجملة يشير إلى أن هذا التحول طريق شاق. تستلزم المدنية أن يعمل المرء على نفسه، وأن لا يكتفي بترك الأمور على عواهنها، بل أن يعيد صنعها. وهي تشتمل على كفاح في إعادة تشكيل أنفسنا.

هكذا نرى أن فهم اللباقة (Courtesy) خلال ذروة عصر النهضة يجعلها قريبة من فهم ذلك العصر لفكرة المدنية[11]. ويعكس هذا التقارب ترويض الأرستقراطية وعملية التهدئة الداخلية الكبرى للمجتمع في ظل الدولة الحديثة الوليدة (أمّا الحرب الخارجية فأمر مختلف). وكلتا الفضيلتين ترسمان معالم الخصال التي لا بد منها لإحلال الانسجام في الفضاء الاجتماعي للنخبة الجديدة: «باللباقة والسلوك الإنساني تُصَان وتُحْفَظ أشكال الاجتماع كلها بين البشر». و«العلامات الكبرى للمدنية [هي] السكينة والتآلف والتوافق والزمالة

(8) المصدر نفسه، ص 369 - 371.

(9) انظر مونتاين: Michel de Montaigne: «Les Cannibales,» dans: *Essais* (Paris: Garnier, Flammarion, 1969), Book 1, chap. 31.

(*) في الميثولوجيا اليونانية، هي عصا الساحرة سيرسي (Circe) التي حولت رفاق أوديسيوس إلى خنازير ثم أعادتهم بشرًا [المترجم].

(10) ليبسيوس: Justus Lipsius, *Six Bookes of Politickes*, trans. William Jones (London: [n. pb.], 1594), p. 17, and Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, p. 360.

(11) هذه هي العملية التي وصفتها برايسون في كتابها اللامع: Bryson, *From Courtesy to Civility,* وقد تعلمت من هذا الكتاب الشيء الكثير.

والصداقة». وتشتمل الفضائل التي تشجع على الانسجام الاجتماعي والسلم العام، فضلًا عن المدنية، على «اللباقة، واللطافة، ولين العريكة، والرحمة والإنسانية»[12].

تقودنا مناقشة المدنية صوب وجه ثالث من الانتقال إلى النخبة المسالمة. ما كانت المدنية شرطًا طبيعيًا للكائنات البشرية، ولا هي كانت سهلة المنال أيضًا. لقد تطلبت جهودًا كبيرة من أجل الضبط؛ واستلزمت ترويض طبيعةٍ خام. يجسد الطفل الشرط «الطبيعي» المتمثل في انعدام القانون، ولا بد من إعادة صنعه[13].

هكذا نحتاج أن نفهم فكرة المدنية لا من حيث إنها سياق ترويض النبلاء فحسب، بل أيضًا من حيث علاقتها بالمحاولة الأكثر طموحًا، والأكثر اتساعًا إلى حد كبير، الرامية إلى إدخال طبقات المجتمع كلها ضمن أشكال جديدة من الضبط - الاقتصادي، والعسكري، والديني، والأخلاقي - الذي يشكّل سمةً لافتة في المجتمع الأوروبي منذ القرن السابع عشر على أقل تقدير. وازداد هذا التحول قوة من خلال التطلع إلى إصلاح ديني أكثر اكتمالًا، بروتستانتي وكاثوليكي على حد سواء، ومن خلال طموح الدول إلى تحقيق مزيد من القوة العسكرية التي تستدعي، كشرط ضروري لها، اقتصادًا أكثر إنتاجية. والواقع أن هذين المسعيين كانا مترابطين متداخلين في أكثر الأحيان، إذ كان إصلاح الحكومات يرى في الدين مصدرًا ممتازًا للضبط، وفي الكنائس أدوات طيّعة لهذه الغاية. كما أن الحياة الاجتماعية المنظمة بدت في نظر كثير من المصلحين تعبيرًا أساسيًا عن الهداية.

يرى مفهوم الحياة الصالحة البيوريتاني (التطهّري) في القديس، مثلًا، دعامة نظام اجتماعي جديد. وخلافًا لما نراه لدى النُّساك والشحاذين والمتشردين والنبلاء الخاملين من كسل وفوضى، فإن القديس «يُلزم نفسه بمهنة لائقة

(12) *From Courtesy to Civility,* p. 70.

(13) تطرح برايسون هذه النقطة أيضًا، انظر: المصدر نفسه، ص 72.

شريفة، ولا يسمح بأن يلوث الخمول عقله أو حسه»[14]. وليس النشاط على إطلاقه هو المقصود بهذا، بل إن المقصود هو مهنة يهب لها المرء عمره كله. «إن الذي لا تكون لديه صنعة شريفة يعمل بها على نحو معتاد، ولا منهج مستقر يلتزمه، لا يستطيع أن يرضي الرب». هذا ما قاله الواعظ البيوريتاني صموئيل هيرون[15] (Samuel Hieron).

هؤلاء رجال مجدون منضبطون يلتزمون العمل المفيد. وهم، فوق كل شيء آخر، ممن يمكن الاعتماد عليهم. فلديهم «منهج مستقر»، وهذا يعني إمكان توقع سلوكهم. ومن الممكن بناء نظام اجتماعي متين يمكن الاعتماد عليه استنادًا إلى العهود التي يقطعونها في ما بينهم. ولا يقع هؤلاء ضحية إغراء الأذى لأن الخمول هو المنبت الأول لأنواع الشرور كلها: «سرعان ما يصبح عقل الإنسان الخامل مرتعًا للشيطان... فأين عساها تنشأ الاضطرابات والعصيانات في المدن ضد حكامها؟ لا يستطيع المرء أن يشير إلى سبب أكثر وضوحًا من الخمول»[16].

يمكن بناء مجتمع آمن وحسن التنظيم ما دام هؤلاء الرجال موجودين. لكن، بطبيعة الحال، لن يكون جميع الناس مثلهم. على أن المشروع البيوريتاني يستطيع أن يجد حلًا لهذه الصعوبة: فالحكم للصالحين وحدهم؛ وأما مَن لا فائدة تُرجى منهم فمن الواجب ضبطهم. ومن واجب القائمين على القانون، كما يرى باكستر (Baxter)، أن يرغموا الناس جميعًا «على تعلم كلمة الرب، وعلى السير في هدوء ونظام... إلى أن يهتدوا طوعًا إلى الإيمان الشخصي بالمسيحية»[17]. وبطبيعة الحال، فقد كان هذا، في أساسه، النظام الذي أقامه كالفن (Calvin) في جنيف.

---

(14) هنري كروس: Henry Crosse, «*Virtue's Commonwealth,*» Quoted in: Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965), p. 208.

(15) ورد لدى والزر: Walzer, *The Revolution of the Saints*, pp. 211-212.

(16) Dod and Cleaver, *Household Government*, sig. X3, مذكور في المصدر نفسه، ص 216.

(17) ريتشارد باكستر: Richard Baxter, *Holy Commonwealth* (London: [n. pb.], 1659), p. 274, and Walzer, *The Revolution of the Saints*, p. 224.

هكذا نرى أنه بينما كان الإصلاح الكالفني يحدد السبيل إلى الطاعة المسيحية الحق، بدا أيضًا أنه يطرح حلًا للمشكلات الاجتماعية الجدية، بل المفزعة، في ذلك العصر. لقد بدت النهضة الروحية وإنقاذ النظام المدني سائرين يدًا بيد.

إذا أردنا أن نعرض الأمر بطريقة أخرى، فإننا نستطيع القول إنه في سياق قيام النخب في أواخر القرون الوسطى - وهي نخب كنسية بطبيعة الحال، إنما مع وجود مكون دنيوي متنام - بتطوير مُثُل إيمانية أكثر تشددًا، وبالتوجّه صوب إصلاح كنسي، كان أفراد من هذه النخب نفسها - الأشخاص أنفسهم أحيانًا، وغيرهم في أحيان أخرى - يطورون/ يستعيدون مُثُل المدنية بما تحمله من مطالبة بوجود اجتماعي أكثر تنظيمًا وأقل عنفًا. كان ثمة توتر بين الاثنين، كما كان ثمّة تعايش أيضًا. وكان لكل منهما تأثيره على الآخر؛ كما كان لهما برنامج عمل متداخل في واقع الأمر.

في هذا السياق، هناك قصة سببية معقدة خلف حقيقة أنّ مثال المدنية يطور لنفسه برنامجًا تغييريًا نشطًا. ومع مضي الوقت، يزداد هذا البرنامج قوة، من غير شك، بفعل الطلب المتزايد على القوة العسكرية، وبالتالي المالية، ما يعني زيادة الطلب على الأداء الاقتصادي لدى سكانٍ مجدين متعلمين ومنضبطين. لكن ذلك كان أيضًا، في جزء منه، نتيجة التعايش والتأثر المتبادل بين هذا وجدول أعمال الإصلاح الديني، حيث صار يُنظَر إلى التطوير باعتباره واجبًا في حد ذاته. وهذا ما نراه في أخلاقيات الرواقية الجديدة(*).

أما من الناحية العكسية، فقد كان ذلك في جزء منه محاولة لصد الأخطار الحقيقية الواقعة على النظام الاجتماعي، وكان في جزء آخر ردة فعل تجاه ممارسات من قبيل المهرجانات الماجنة وحالات الانفلات التي كانت مقبولة

(*) الرواقية الجديدة (Neo-Stoicism)، حركة فلسفية في أواخر عصر النهضة حاولت إحياء الرواقية القديمة في شكل يكون مقبولًا لدى الجمهور المسيحي. واشتمل ذلك على نبذ أو تعديل أجزاء معينة من المنظومة الرواقية، خصوصًا العقائد الفيزيقية كالمادية والحتمية. ويُعَدّ عمل جستوس ليبسيوس في الثبات (*De Constantia*) النص المؤسس لهذه الحركة [المراجع].

في الماضي لكنها صارت الآن مصدر قلق عميق في أعين الساعين خلف المُثُل الجديدة. وهنا يؤدي التعايش مع الإصلاح الديني دوره الواضح من جديد، لأن هذا النوع من قابلية التضرر بسبب ظهور الرذائل كان، إلى حد كبير، معلمًا من معالم الضمير الديني اليقظ المتأهب.

نرى أمثِلة واضحة على هذا في مجال الأخلاق الجنسية. كانت العصور الوسطى، في أنحاء كثيرة من أوروبا، متسامحة إزاء البغاء الذي كان يبدو وقاية معقولة ضد الخيانة الزوجية والاغتصاب، بما يحمله الاثنان من عواقب هدامة[18]. بل إن مجلس كونستانزا نفسه عمد إلى تنظيم إقامة مواخير مؤقتة من أجل استيعاب ذلك العدد الكبير من المشاركين الذين تدفقوا إلى المدينة. لكن الميول الإيمانية الجديدة صارت تنحو إلى التشديد على الطُّهر الجنسي وعلى تحويل نقطة التركيز بعيدًا عن خطايا العنف والانقسام الاجتماعي؛ وبذلك تغيّر الموقف من البغاء، وصار تشجيعه أمرًا غير مُتَصَوَّرٍ، بل صار أمرًا يبعث على اضطرابٍ عميق أيضًا. وظهر نوع من الولع - الاشمئزاز عبّر عن نفسه مساعٍ واسعةٍ ومتواصلة من أجل تخليص النساء الساقطات. ما عاد يمكن المرء أنْ يسمح باستمرار هذا؛ صار عليه أن يتحرك.

كانت ثمرة ذلك أنَّ النخب، تحت تأثير القوة المجتمعة لهذين المثالين، غدت، في أوائل الحقبة الحديثة، ضد الممارسات الشعبية على نحو متزايد وضمن إطار متسع. وكان تسامح هذه النخب مع ما رأته فوضى وانعدامًا للنظام وعنفًا منفلتًا لا يفتأ يتناقص. وما كان معتبرًا أمورًا عادية مقبولةً في السابق صار الآن معتبرًا شيئًا غير مقبول بل فضائحيًا. ومنذ القرن السادس عشر، وبعد ذلك أحيانًا، أفضت الدوافع المعقدة التي وصفتها أعلاه إلى إطلاق أربعة أنماط من البرامج:

1- سَنّ أنواع جديدة من القوانين الخاصة بالفقراء. ويشتمل هذا على تحول مهم، بل على ردة أيضًا، عما كان سائدًا من قبل. كان ثمة هالة من

---

(18) انظر جون بوسي: John Bossy, *Christianity in the West: 1400-1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 40-41.

القداسة تحيط بالفقر في العصور الوسطى. وليس المقصود بهذا أن ذلك المجتمع الذي اتسم بشدة الاهتمام بالمرتبة ما كان لديه القدر الصحي من الازدراء تجاه المعدمين القابعين في أسفل الدرك من السلم الاجتماعي. لكن الفقير، لهذا السبب تحديدًا، كان يوفر فرصة للتحلل من الذنوب. ووفقًا لما يرد في الإصحاح الخامس والعشرين من **إنجيل متى**، فإن مساعدة المحتاج هي مساعدة للكنيسة أيضًا. كان تقديم العطايا والهبات إلى الفقراء من بين الأشياء التي يفعلها المتنفذون في ذلك الزمان للتخلص من ذنب الكِبَر وبقية الخطايا. كان الملوك يفعلون هذا، وكانت الأديرة تفعله، ثم صار البرجوازيون الأغنياء يفعلونه من بعدهم. وكان الميسورون يضعون بندًا في الوصية التي يكتبها واحدهم قبل وفاته ينص على وجوب توزيع الصدقات على عدد محدد من المتسولين في الجنازة. وكان على هؤلاء المتسولين أن يصلّوا لراحة روح المتوفى. وخلافًا لقصة لعازر في الإنجيل[*]، فإن صلوات الفقير، التي تسمعها السماء، يمكن أن تعجل بنيل الغني الرحمة الإلهية[19].

لكن القرن الخامس عشر شهد تغيرًا جذريًا في الموقف كان، في جزء منه، نتيجة زيادة السكان وتتالي المحاصيل السيئة وتدفق المعدمين إلى المدن. واعتُمدت سلسلة جديدة من القوانين الخاصة بالفقراء كان المبدأ فيها هو التمييز الحاد بين القادرين على العمل ومن ليس لديهم ما يعتمدون عليه غير الإحسان. كان الأولون يُطرَدون من المدن أو يُجبَرون على العمل مقابل أجور شديدة الانخفاض وفي شروط عمل شديدة القسوة في أغلب الأحيان. أمّا

(*) جاء في **الكتاب المقدس**، إنجيل لوقا، الإصحاح السادس عشر، 19-31: كان إنسان غني يلبس الأرجوان والبز ويتنعم كل يوم تنعمًا فاخرًا. وكان مسكين اسمه لعازر مطروحًا عند بابه مصابًا بالقروح، وكان يشتهي أن يشبع من الفتات الذي سقط من مائدة الغني، بل كانت الكلاب تأتي وتلحس قروحه. ثم مات المسكين فنقلته الملائكة إلى حضن إبراهيم. ومات الغني أيضًا فدفن. فرفع عينيه في الجحيم وهو في العذاب، فرأى إبراهيم من بعيد ولعازر في حضنه. فنادى قائلًا: يا أبتي إبراهيم، ارحمني، وارسل لعازر ليغمس طرف إصبعه في الماء ويبرد لساني، لأني معذب في هذا اللهيب. فقال إبراهيم: تذكر يا ابني، أنك نلت خيراتك في حياتك، ولعازر كذلك بلاياه. والآن فهو يتعزى وأنت تتعذب [المترجم].

(19) انظر برونيسلاف جيريميك: Bronislaw Geremek, *La potence ou la pitié* (Paris: Gallimard, 1987), p. 35.

الفقراء غير القادرين على العمل فكانوا يتلقون المساعدة بموجب هذه القوانين، ولكن على نحو شديد الضبط غالبًا ما ينتهي بهم إلى الاحتجاز في مؤسسات تشبه السجون. كما بُذِلت جهود في إعادة تأهيل أطفال المتسولين وتعليمهم صناعات تجعلهم أعضاء مجتهدين مفيدين للمجتمع[20].

أَمْكَنَ هذه المساعي كلها – توفير العمل، والمعونة، والتدريب، وإعادة التأهيل – أن تشتمل على نوع من الاحتجاز، سواء باعتباره إجراء اقتصاديًا أو باعتباره وسيلة للضبط. وهذا ما كان بداية للفترة التي عُرِفت باسم الاحتجاز الكبير «le grand renfermement»، بحسب تعبير ميشيل فوكو (Michel Foucault). وهذا ما صار مشتملًا على طبقات أخرى من المعوزين أيضًا، لعل أشهرها المجانين[21].

2- كانت الحكومات الوطنية، وحكومات المدن، والسلطات الكنسية، أو كلها مجتمعة معًا، شديدة الوطأة على بعض عناصر الثقافة الشعبية: الجلبة، والمهرجانات الصاخبة، والأعراس الماجنة، والولائم المنفلتة، والرقص في الكنائس. وثمة ردة هنا أيضًا. ما كان ينظر إليه في الماضي باعتباره أمرًا عاديًا يمكن أن يشارك فيه أي امرئٍ، صار يبدو الآن مدانًا على نحو قاطع، بل مثيرًا للقلق على نحوٍ عميق أيضًا.

شجب إيراسموس المهرجان الماجن الذي شاهده في مدينة سيينا عام 1509 باعتباره «غير مسيحي» من ناحيتين اثنتين: أولًا، كان مشتملًا على «آثار الوثنية القديمة»؛ وثانيًا، «كان الناس منغمسين في الفجور كثيرًا»[22]. وهاجم البيوريتاني فيليب ستوبز (Philip Stubbes) في العهد الفيكتوري «الفجور المُفزع في الرقص الماجن» الذي يؤدي إلى «تحرش قذر وتعامل أبعد ما يكون عن الطهارة»، ما يجعله «مدخلًا إلى الزنا ومعبرًا إلى الفجور وإغراء بالقذارة وسبيلًا إلى مختلف أنواع الفحش والرذيلة»[23].

(20) *La potence ou la pitié,* p. 180.

(21) انظر: Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard, 1958).

(22) ورد لدى بيتر بورك: Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Aldershot England: Scholar, 1994), p. 209.

(23) ورد في المصدر نفسه، ص 212.

يشير بورك إلى أن رجال الكنيسة لطالما انتقدوا هذه المظاهر في الثقافة الشعبية على مدى قرون[24]. لكن الجديد هو: أنَّ (أ) الهجوم الديني اشتد بسبب المخاوف الجديدة المتعلقة بمكانة المقدس، و(ب) مثال المدنية، ومعايير النظام والانضباط والتهذيب وحسن السلوك المرتبطة به، ابتعدت بالطبقات القائدة عن هذه الممارسات.

3- خلال القرن السابع عشر، صار هذان النوعان الأولان من الفعل منضويين تحت نوع ثالث: محاولات بنى الدولة المتطورة ذات الميل إلى الحكم المطلق أو الموجَّه، في فرنسا وفي أوروبا الوسطى، صَوْغ الرفاه الاقتصادي والتعليمي والروحي والمادي لرعاياها عن طريق الأوامر، وذلك لمصلحة السلطة، لكن لمصلحة التحسين والارتقاء أيضًا. كان مثال الدولة البوليسية (Polizeistaat) حسنة التنظيم أكثر بروزًا في ألمانيا اعتبارًا من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر[25]. وكان الدفع صوب هذا النشاط الموجَّه آتيًا من الوضع الذي حل في أعقاب **الإصلاح**، حيث صار على حاكم كل منطقة أن يتابع إعادة تنظيم الكنيسة (في المناطق البروتستانتية) وأن يفرض الطاعة والنظام (في المناطق كلها). لكن محاولات السيطرة والتحكم توسعت في القرن التالي فاشتملت على أهداف اقتصادية واجتماعية وتعليمية وأخلاقية. وطال هذا تلك المجالات نفسها التي استعرضناها آنفًا: تنظيم المعونات للفقراء وقمع بعض الممارسات والمهرجانات الاحتفالية التقليدية[26]. لكن هذه المحاولات تفرعت في القرن السادس عشر، فحاولت العمل على تأسيس التعليم وزيادة الإنتاجية وغرس التوجه صوب مزيد من العقلانية والاجتهاد والجد في العمل والتوجه نحو الإنتاج لدى الرعايا. لقد كان من الواجب على المجتمع أن يكون منضبطًا، إنّما بهدف أن يأخذ بضبط ذاته[27].

---

(24) *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 217.

(25) بطبيعة الحال، لم يكن هذا يعني «الدولة البوليسية» بالمعنى المعاصر للكلمة. كان لكلمة «Polizei»، وهو مصطلح آخر مشتق من polis (مدينة)، «دلالة الإدارة بمعناها الواسع، أي الوسائل والتدابير المؤسساتية اللازمة لضمان الوجود السلمي المنظم للسكان على الأرض». انظر: Marc Raeff, *The Well-ordered: Police State* (New Haven: Yale University Press, 1983), p. 5.

(26) المصدر نفسه، ص 61، 86-87، 89.

(27) المصدر نفسه، ص 87.

اختصارًا نقول إن هذا كان يعني فرض بعض ملامح مثال المدنية على طبقات من السكان تزداد اتساعًا. ومما لا شك فيه أن ثمة حافزًا مهمًا هنا هو إيجاد سكان يمكن الحصول منهم على جنود مطيعين فعالين، وعلى موارد من أجل تدريب هؤلاء الجنود وسداد تكاليفهم. لكن قسمًا غير قليل من هذه التوجهات الرسمية الأمرية كان يفرض التطوير (مثلما كانت تراه) باعتباره غاية في حد ذاته. ومع الانتقال إلى القرن الثامن عشر، صارت غايات التشريع تزداد اشتمالًا على أفكار التنوير ويزداد تركيزها على الجوانب المادية الإنتاجية في النشاط البشري باسم المنافع التي من شأن ذلك أن يأتي بها إلى الأفراد وإلى المجتمع عامة[28].

4- يمكن أن نرى هذا التطور كله من زاوية أخرى إذا ما نظرنا إلى تكاثر أنماط الضبط، أو «طرائقه»، أو تدابيره. يظهر بعض هذه الأنماط في المجال الفردي، باعتباره طرائق في السيطرة على الذات، أو التطوير الثقافي أو الروحي. وكان بعض آخر من هذه الأنماط يُغرَس في الأذهان أو يُفرَض عليها في سياق السيطرة التراتبية. ويلاحظ فوكو كيف أنَّ برامج التدريب القائمة على التحليل المباشر للحركة الجسدية، وتجزئتها إلى أقسام يجري تدريب الناس على صيغ قياسية منها، قد تعددت في القرن السادس عشر. وكان المحل الأول لهذا هو الجيوش التي اعتمدت أنماطًا جديدة من التدريب العسكري، ثم راح يجري تطبيق بعض هذه المبادئ في المدارس والمستشفيات، وفي الصناعة بعد ذلك[29].

من أشهر البرامج المنهجية الرامية إلى تغيير الذات كان برنامج التمارين الروحية الذي وضعه لويولا، وهو تأمل يستهدف التغيير الروحي. لكن هاتين الفكرتين الرئيستين، التأمل الموجه بمنهج، تظهران من جديد بعد قرن كامل في البرنامج الذي اقترحه ديكارت (Descartes) (الذي كان، في النهاية، قد تلقى تعليمه على أيدي اليسوعيين في لافليش).

(28) Marc Raeff, *The Well-ordered: Police State*, p. 178.

(29) Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975), part 3, chap. I.

إذا أخذنا هذين الوجهين الأخيرين معًا، فإننا نرى، من ناحية أولى، تطور نموذج جديد للمخالطة الاجتماعية لدى النخبة متّصل بمفهوم المدنية الذي صار تبادل الحديث في ظل شروط من شبه المساواة نموذجًا له؛ أما من ناحية أخرى، فإننا نرى مشروع توسعة هذه المدنية إلى ما يتجاوز الطبقات الحاكمة وصولًا إلى أقسام أكثر اتساعًا في المجتمع. وثمة تشابهات هنا مع المفهوم الحديث للنظام الأخلاقي. فالمخالطة الاجتماعية بوصفها تبادلًا للحديث يمكن أن توحي بنموذج من المجتمع مفاده التواصل المتبادل بدلًا من النظام التراتبي، حيث يمكن أن يعني مشروعٌ رامٍ إلى تحويل مَن هم خارج النخب عبر الضبط أنَّ سمات المدنية لن تظل احتكارًا أبديًا لطبقة واحدة، بل يجب أن تزداد انتشارًا. وفي الوقت عينه، فإن هدف إعادة صنع الناس يوحي بقطيعة مع الأفكار الأقدم عهدًا عن النظام، في النموذج شبه الأفلاطوني الخاص بهيئة تقف خلف ما هو واقعي وتعمل لتحقيق ذاتها، أو، على الأقل، ضد كل ما ينتقص منها، على نحو ما عبّرت العناصر عن ذعرها إزاء جريمة ماكبث. وهدف إعادة صنع الناس إنما يتلاءم أكثر مع فكرة النظام بوصفها صيغة يجب تحقيقها بالبراعة الذكية البناءة، وهو ما يوفره النظام الحديث تحديدًا؛ هكذا تنبثق المجتمعات من الفاعلية البشرية من خلال العقد، لكن الرب أعطانا النموذج الذي يجب اتباعه.

هذه ضروبٌ ممكنة من التآلف، لكن هنالك سواها أيضًا. على سبيل المثال، فإن المجتمع، باعتباره حديثًا أو حوارًا، يمكن أن يقدم معنى جديدًا لمثال الحكم الذاتي الجمهوري، وذلك مثلما حدث في إيطاليا عصر النهضة، ثم في أوروبا الشمالية، وخصوصًا في إنكلترا خلال الحرب الأهلية وبعدها[30]. كما يمكن أن يظل حبيسًا ضمن فاعل آخر للتحول الاجتماعي، ألا وهو الدولة الملكية «المطلقة».

أما ما يبدو أنه قد دفع الوعي الجمعي للنخبة دفعًا حاسمًا إلى داخل إطار المتخيل الاجتماعي الحديث، فهو تطورات المخالطة الاجتماعية الجديدة التي طرأت في القرن الثامن عشر، خصوصًا في إنكلترا حيث بدأت أبكر من ذلك

(30) انظر ج. أ. ج. بوكوك: J. A. G. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

قليلًا. لقد شهدت هذه الفترة اتساع شريحة النخبة، أي الأشخاص المنخرطين في حكم المجتمع أو إدارته، بحيث صارت تشتمل على المشتغلين في الوظائف الاقتصادية أساسًا، سواء لأنهم من أفراد الطبقة الحاكمة في الأصل ثم تحولوا إلى هذه الوظائف فصاروا من الإقطاعيين المُطَوِّرين على سبيل المثال، أم لأن المجال قد انفتح أمام التجار والصيارفة والمالكين عمومًا.

من شروط شبه المساواة أن تجسر هوةً واسعة. فمن غير خلق مفهوم المساواة المعاصر بشكله الكامل، كان فهم العضوية في المجتمع قد اتسع وانفصل عن طبقة نبيلة بعينها أو عن معالم النبالة، حتى مع المحافظة على لغة النبالة تلك. وقد ظل الفهم الموسع للمدنية الذي صار يدعى الآن «تهذيبًا» (Politeness)، موجهًا صوب هدف إنتاج التناغم وتسهيل العلاقات الاجتماعية، لكنه صار مطلوبًا منه الآن أن يجمع أشخاصًا من طبقات مختلفة وأن يعمل في عدد من الأماكن الجديدة، من بينها المقاهي والمسارح والحدائق[31]. ومثلما كان الأمر بالنسبة إلى فكرة المدنية الأسبق عهدًا، كان ولوج المجتمع المهذب يشتمل على توسيع المرء منظوره ودخوله ضمن نمط من الوجود أعلى من كونه خاصًا فحسب، لكن التركيز بات منصبًا الآن على فضيلة المداراة والكياسة وعلى نمط من الحياة أقلّ تنافسًا في الظاهر بالمقارنة مع ما كانت تدعو إليه أنماط السلوك لدى المحاربين أو لدى رجال البلاط القدامى. بل إن المجتمع المهذب في القرن الثامن عشر أدى حتى إلى ظهور أخلاقيات «الحساسية».

هذا الابتعاد النسبي عن التراتب وهذا الموقع المركزي الجديد الذي تحتله المداراة والكياسة يجعلان العصر أقرب إلى المفهوم الحديث للنظام الذي وصفناه أعلاه. وفي الوقت عينه، فإن إدراج الوظائف الاقتصادية في المجتمع متَّن التآلف بين المدنية وهذا المفهوم عن النظام.

هذا التحول الذي شهده القرن الثامن عشر هو تحول حاسم، بمعنى من المعاني، في ما يتعلق بتطور الحداثة الغربية. صار للمجتمع المهذب نوع جديد من وعي الذات. ويمكن أن نعتبر هذا النوع الجديد «تاريخيًا» بمعنى جديد

---

(31) انظر فيليب كارتر: Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society* (London: Longman, 2001), pp. 25, 36-39.

للكلمة. فهو لا يقتصر على كونه إدراكًا غير مسبوق لأهمية آثاره الاقتصادية فحسب، بل امتلك أيضًا فهمًا جديدًا لمكانه في التاريخ باعتباره طريقة في الحيـاة تنتمي إلى مجتمع تجاري، ومرحلة من التاريخ لم يتم التوصل إليها إلا في الآونة الأخيرة. لقد ولّد القرن الثامن عشر نظريات جديدة في تمرحل التاريخ ترى إلى تطور المجتمع البشري باعتباره سلسلة من المراحل تتعرف كل مرحلة منها بشكل اقتصادها (الصيد وجمع الثمار، أو الزراعة، على سبيل المثال)، وصولًا إلى المجتمع التجاري المعاصر[32]. وهذا ما جعل الناس ينظرون إلى كامل ذلك الانتقال الذي دعوته ترويض طبقة النبلاء، وكذلك إلى التهدئة الداخلية للمجتمعات الحديثة، في ضوء جديد. لقد حظيت التجارة المسالمة (le doux commerce) بهذه القدرة على إقصاء القيم الحربية ونمط الحياة العسكري إلى مكانة متدنية وتابعة فأنهت هيمنتها طويلة العهد على الثقافة البشرية[33]. ما عاد يُمكن فهم المجتمعات السياسية بمصطلحات ثابتة وباقية فحسب؛ بل صار على المرء أن يضع الحقبة التي تجري فيها الأمور في حسبانه أيضًا. وقد كانت الحداثة حقبة لا سابق لها[34].

(32) انظر مثلًا: Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (London: Transaction Books, 1980).

(33) انظر آلبرت هيرشمان: Albert Hirschmann, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

(34) انظر: J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), and Pierre Manent, *La cité de l'homme* (Paris: Fayard, 1994), part 1.



4

الانعتاق الكبير

عرضتُ في ما تقدم سياقًا معقدًا قد يساعد في تفسير القوة المتنامية لفكرة النظام الحديثة، وصلاتها بالفهم المتنامي للمدنية التي تبلغ ذروتها في المجتمع المهذب. لكننا نستطيع أن نرى الأمر أيضًا ضمن سياق أكثر عمقًا وأبعد مدى، ألا وهو سياق «انعتاق»(*) الأفراد.

تمثل عملية نزع السحر عن الأشياء، أي عملية أفول عالم الأرواح والقوى السحرية، معلمًا أساسيًا في الحداثة الغربية وفق وجهات النظر كلها تقريبًا. فقد كان هذا واحدًا من منتجات حركة الإصلاح في المسيحية اللاتينية، وهي الحركة الإصلاحية التي أفضت إلى الإصلاح البروتستانتي، لكنها ساهمت في تحويل الكنيسة الكاثوليكية أيضًا. كانت حركة الإصلاح هذه مصدرًا من مصادر المحاولات الرامية إلى إعادة تنظيم المجتمع وإشاعة الانضباط فيه، وقد قدمتُ وصفًا لها في الفصل الثالث، ورَمَت لا إلى إصلاح السلوك الشخصي فحسب، بل إلى إصلاح المجتمعات وإعادة صنعها أيضًا بحيث تجعلها أكثر مسالمة وتنظيمًا واجتهادًا في العمل.

كان على المجتمع المُعاد صنعه من جديد أن يجسد، على نحو لا مواربة فيه، مطالبة الإنجيل بنظام مستقر، بل بنظام عقلاني أيضًا وفقًا لفهم كان يزداد

(*) تشير العلوم الاجتماعية بمصطلح الانعتاق (Disembedding) إلى انعتاق الفرد في العصر الحديث وتحرره من الوهم والسحر اللذين كان غارقًا فيهما في العصور السابقة [المراجع].

انتشارًا. ما كان في هذا المجتمع مكان لتلك التكاملات المتجاذبة التي كان يعرفها العالم المسحور القديم: بين الحياة الدنيوية وشجبها من جانب الكنيسة؛ وبين النظام السليم وتعليق هذا النظام إبّان المهرجانات الماجنة من حين إلى آخر؛ وبين السلطة المعترف بها للأرواح والقوى الغامضة وضبطها من جانب السلطة الإلهية. كان النظام الجديد متسقًا غير مهادنٍ في آن. لقد أتى نزع السحر بوحدة الغاية والمبدأ.

عنى الترسيخ المتزايد لهذا النظام نهاية التوازن بعد المحوري القلق(*). انكسرت التسوية بين الدين الفرداني المتسم بالإخلاص أو بالطاعة أو بالفضيلة المفهومة عقلانيًا، من ناحية أولى، والشعائر الجمعية التي غالبًا ما تشمل مجتمعات بأسرها وتتصل بأحوال الكون، من ناحية أخرى. وكان هذا الانكسار لمصلحة الصيغة الأولى. لقد سار كل من نزع السحر والإصلاح والدين الشخصي يدًا بيد. ومثلما تكون الكنيسة في أحسن أحوالها عندما يلتزم كل فرد من أفرادها بها على مسؤوليته الفردية الخاصة - صار هذا النوع من الالتزام، في أماكن بعينها، ومنها ولاية كونيكتكيت الأبرشانية(**)، شرطًا صريحًا من شروط العضوية في الكنيسة - فإن المجتمع نفسه صار يُنظر إليه باعتباره مكونًا من أفراد. وهذا الانعتاق الكبير - كما أقترحُ تسميته - المضمر في الثورة المحورية، يصل إلى نهايته المنطقية.

اشتمل هذا على تنامي الفهم الذاتي الجديد لوجودنا الاجتماعي وترسّخه،

(*) يستخدم الكاتب تعابير: قبل المحوري (pre axial) والمحوري (axial) وبعد المحوري (post axial) في وصف تطور النظرة الدينية إلى علاقة القوى الإلهية بالعالم المحسوس وحضورها فيه. كانت هذه القوى في الديانات قبل المحورية، أو «الدين المبكر» حسب تعبير الكاتب، مندغمة بحياة البشر متجسدة في أشياء كثيرة من حولهم. أما الديانات المحورية فقد فصلت بين الإله والبشر. ويدعو الكاتب النقلة من الدين قبل المحوري إلى الدين المحوري باسم الثورة المحورية. ثمة إضاءة على هذا الأمر في مكان لاحق من هذا الفصل [المترجم].

(**) الأبرشانية (Congregationalism)، طائفة بروتستانتينية تعتقد أن للمؤمنين جميعًا منفذًا مباشرًا إلى الله عن طريق المسيح، ما يجعلهم متساوين. والأبرشانيون يرفضون التحكم الخارجي الذي قد يفرضه الأساقفة والمجالس ويرون أن على كل طائفة أن تتولى شؤونها بنفسها، بما في ذلك اختيار الكهنة [المراجع].

وهو فهم يمنح الفرد أولوية لا سابق لها. وبمناسبة الحديث عن فهمنا لذاتنا، فإنني مهتم خصوصًا بما دعوته باسم المُتَخيَّل الاجتماعي، أي بطريقة تخيلنا الجمعي لحياتنا الاجتماعية في العالم الغربي المعاصر، حتى إن كان على نحو سابق على النظرية.

لكنني أود أولًا أن أضع الثورة التي شهدها متخيَّلنا هذا في القرون القليلة الماضية ضمن المجرى الأكثر اتساعًا للتطور الثقافي - الديني، على النحو الذي صار يُفهم فيه هذا الأخير بوجه عام. ويزداد اتساع نطاق هذا التغير التاريخي وضوحًا إذا ركزنا في البداية على بعض سمات الحياة الدينية لدى المجتمعات الأسبق عهدًا والأصغر حجمًا، وذلك بقدر ما نستطيع تتبعها. ولا بد أن ثمة مرحلة عاش خلالها بنو البشر جميعًا في مجتمعات صغيرة الحجم من هذا القبيل، على الرغم من أن قسمًا كبيرًا من حياة هذه الحقبة يظل محل تخمين، ليس غير.

من شأن التركيز على ما أدعوه باسم الدين الباكر (وهو ما يشتمل، جزئيًا، على ما يدعوه روبرت بيلا (Robert Bellah)، مثلًا، باسم «الدين العتيق») أن يبين، بطرائق ثلاث حاسمة الأهمية، مدى استغراق الفاعل وانغماره في أشكال الحياة هذه[1].

نبدأ بالاجتماعي أولًا: لدى المجتمعات القبلية في العصر الحجري القديم، بل لدى بعض هذه المجتمعات في العصر الحجري الجديد أيضًا، تتصل الحياة الدينية بالحياة الاجتماعية اتصالًا وثيقًا. وبطبيعة الحال، فإن صحة هذا، بمعنى من المعاني، لا تقتصر على الأديان المبكرة. يتجلى هذا في حقيقة واضحة مفادها أن اللغة الأساس وفئات المقدس، وأشكال التجربة الدينية، وأنماط الفعل الشعائري التي كانت متاحة للفاعلين في هذه المجتمعات، كانت موجودة في حياتهم الدينية المستقرة اجتماعيًا. كأنما طوّر كل مجتمع صغير الحجم من هذه المجتمعات قدرة بشرية مشتركة بأسلوبه الأصلي الخاص

(1) انظر: Robert Bellah: «Religious Evolution,» in: *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1970), chap. 2.

وأفصح عنها. فكان ثمة تداخلات واستعارات؛ لكن الفوارق في المفردات وفي جملة الاحتمالات تظل على تنوّعها الذي يكاد أن يكون استثنائيًا.

لنا أن نترك من غير إجابة ذلك السؤال عن ماهية هذه القدرة الدينية العامة لدى البشر، سواء أكانت توضع وجوديًا في نطاق النفس البشرية حصرًا، أم كان يتعين النظر إلى هذه النفس البشرية باعتبارها تتجاوب على نحو متعدد ومتباين مع واقع روحاني يتعالى على البشر. ولنا أيضًا أن نترك السؤال عما إذا كان ثمة شيء لا فكاك منه يشبه هذا، ويمثل بُعدًا من أبعاد الحياة البشرية، أم أن البشر يستطيعون في آخر الأمر أن يضعوه خلف ظهورهم، سؤالًا مفتوحًا (على الرغم من أن كاتب هذه السطور، وهذا واضح، لديه حدوس قوية في ما يخص كل سؤال من هذين السؤالين). لكن ما يبرز هو أولًا، كُلية وجود شيء يشبه علاقة بالأرواح أو بالقوى أو القدرات التي يدركها الإنسان باعتبارها شيئًا أعلى وأكثر سموًا، بمعنى من المعاني، وليست كمثل القوى والحيوانات الموجودة في الحياة العادية؛ وما يبرز ثانيًا، هو مقدار الاختلاف الذي يجري به تصور هذه القوى والقدرات وإقامة العلاقة معها. هذا أمر يتجاوز مجرد الاختلاف في النظرية أو في الإيمان؛ فهو مُنعكِسٌ في اختلافات لافتة في القدرات والتجربة، وفي الذخيرة الواسعة لطرائق عيش الدين.

هكذا نرى، لدى بعض البشر، أن الفاعلين يقعون في حالة شبه انتقالية تُفهم باعتبارها نوعًا من مسٍّ أو استحواذٍ؛ وتظهر عند آخرين (بل عند الأشخاص أنفسهم أحيانًا) أحلامٌ رؤيوية شديدة القوة، في حين يشعر الشامانات(*)، عند بعضٍ ثالث، أنهم قد انتقلوا إلى عالم أسمى، وتظهر لدى غيرهم أيضًا قدرات مفاجئة على شفاء المرضى في بعض الحالات، وهكذا دواليك. وهذا كله واقع خارج نطاق معظم الناس في حضارتنا الحديثة؛ كما كان كل من هذه القدرات

(*) الشامانية (Shamanism)، ظاهرة دينية قديمة تهتم بالتوازن بين قوى الإنسان الذاتية والقوى الخارجية والروحية المحيطة به. وترى أن ضعف النفس البشرية يساعد الأرواح والشياطين على الدخول إليها والتحكم بمشاعرها وأحاسيسها، وقد يصل الأمر حدًّا خطيرًا هو مرحلة اللبوس الكامل. ومن هنا ضرورة وجود الشامان الذي يعالج هذه الشرور وينشط القوى الذاتية كي يعيد التوازن مع القوى الكونية الشاملة [المراجع].

واقعًا خارج نطاق الشعوب الأخرى الأقدم عهدًا فلم يكن يظهر في حياتها. وقد تكون الأحلام الرؤيوية ممكنة، عند بعضهم، لكنها ليست استحواذًا؛ وأما عند غيرهم، فإن الاستحواذ موجود، لكن من غير بعض أنواع القدرة على الشفاء، وهلم جرًا.

الآن، ثمة حقيقة تظل صحيحة بمعنى من المعاني لدى بني البشر جميعًا. أقصد هنا حقيقة أنَّ اللغة والقدرات وأنماط التجربة الدينية المتاحة لكل منا تأتي من المجتمع الذي نولد فيه. وقد كان على مؤسسي الديانات التجديدية الكبرى أنفسهم أن يعتمدوا على المفردات الموجودة قبلًا في مجتمعاتهم. وفي النهاية، فإن هذا يصل بنا إلى النقطة الجلية في ما يتعلق باللغة البشرية عامة، وهي أننا، جميعًا، نكتسبها من المجموعات اللغوية التي نترعرع فيها، ولا نستطيع أن نتجاوز ما يُعطى لنا إلا بالاعتماد عليها. لكن من الواضح أننا قد انتقلنا إلى عالم تغيرت فيه المعاجم الروحية كثيرًا، وصار متاحًا لكل امرئ أكثر من معجم منها، وتأثر كل معجم بكثير من المعاجم الأخرى - وذلك بحيث تأكلت وزالت الاختلافات الحادة في الحياة الدينية لدى الأشخاص الذين يعيشون في أماكن متباعدة.

لعل المعنى الثاني لكون الدين المبكر اجتماعيًا أكثر صلة بما أطلقت عليه اسم **الانعتاق الكبير**. فالفاعل الرئيس في الأفعال الدينية المهمة - الصلاة للآلهة أو الأرواح، أو تقديم الأضاحي لها، أو استشارتها، أو استعطافها؛ والاقتراب من هذه القوى، ونيل حمايتها أو قدرتها على الشفاء أو التسامي في ظل عنايتها - هو الجماعة بكليتها، أو فاعلٌ ما أكثر تخصصًا يجري النظر إليه على أنه يقوم بفعله هذا من أجل الجماعة. كنا، في الدين المبكر، نتصل بالإله بصفتنا مجتمعًا في المقام الأول.

نرى جانبي هذا الأمر، مثلًا، في الأضاحي الشعائرية لدى أفراد قبيلة دينكا (Dinka)، كما وصفها غودفري لينهاردت (Godfrey Lienhardt) قبل نصف قرن. فمن ناحية أولى، نرى أن الفاعلين الرئيسيين للأضحية، أي «سادة حربة الصيد» هم «موظفون»، بمعنى من المعاني، يعملون من أجل المجتمع كله؛ أما من ناحية أخرى، فإن الجماعة كلها تصبح مشتركة في الأمر، فتردد تضرعات هؤلاء

السادة، إلى أن يصبح انتباه أفراد الجماعة كلهم مركزًا ومنصبًا على فعل شعائري وحيد. وفي لحظة الذروة يصبح «كل المشاركين في الشعيرة، على نحو شديد الوضوح، أعضاء في جسم واحد لا تمايز فيه». وغالبًا ما تتخذ هذه المشاركة شكل الهوس بالمعبود الذي يجري توسله[2].

ليست هذه هي الطريقة الوحيدة التي تجري الأمور وفقًا لها في كل جماعة بعينها. فهذا الفعل الجماعي أساسٌ من أجل نجاعة الشعيرة. ولا يستطيع المرء بمفرده أن يصل إلى هذا الاستحضار القوي للمعبود في عالم الدينكا. فهذه «الأهمية للفعل المشترك الذي تقوم به الجماعة التي يكون الفرد عضوًا فيها، بالفعل وعلى نحو معتاد، هي سبب الذعر الذي ينتاب الفرد في قبيلة الدينكا عندما تتعثر أحواله بعيدًا عن موطنه وأهله»[3].

يظهر هذا النوع من الفعل الشعائري الجمعيّ، حيث يتصرف الفاعلون الرئيسيون باسم الجماعة التي تصبح مشاركة في الفعل على طريقتها، في كل مكان من الدين المبكر. وهو يبدو مستمرًا، بطريقة من الطرائق، حتى زماننا هذا. ومن المؤكد أنه لا يزال يحتل مكانة مهمة طالما أن الناس يعيشون في عالم «مسحور»، هو عالمٌ من القوى والأرواح سابقٌ على ما ندعوه، نحن أبناء العصر الحديث من أتباع فيبر، باسم نزع السحر عن العالم. فشعيرة «السير على حدود الأبرشية» في القرية الزراعية في القرون الوسطى، على سبيل المثال، تشتمل على مشاركة أبناء الأبرشية جميعًا، ولا يمكن أن تكون فعالةً إلا إذا كانت فعلًا مشتركًا لهذا الكل بأسره.

عادة ما يحمل هذا الانغمار في الشعائر الاجتماعية سمة أخرى أيضًا. فبما أن الشطر الأكبر من الفعل الديني المهم كان جمعيًا، ولأنه غالبًا ما كان يتطلب قيام بعض الموظفين - الكُهّان والشامانات والمطببين والنساك والزعماء - بأدوار حاسمة الأهمية، فإن النظام الاجتماعي الذي كانت هذه الأدوار تتعرف

---

(2) Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 233-235.

(3) المصدر نفسه، ص 292.

في إطاره كان أميل إلى طابع القداسة الشديدة. وبطبيعة الحال، فإن هذا الوجه من أوجه الحياة الدينية كان هو الوجه الأكثر بروزًا والأكثر تعرضًا لقمع النزعة التنويرية الجذرية. وكانت الجريمة الواضحة هنا هي الانغماس في أشكالٍ من الهيمنة والاستغلال وانعدام المساواة من حيث تماهي هؤلاء الموظفين بالبنية المقدسة للأشياء، تلك البنية التي لا يجوز أن تُمَس. ومن هنا جاء ذلك التوق إلى يوم «يُخنَق فيه آخر الملوك بأمعاء آخر الكُهان». لكن هذا التماهي شديد القِدم في حقيقة الأمر، فهو عائد إلى زمن لم يكن قد ظهر فيه كثير من الأشكال الأحدث عهدًا والأكثر شناعة وشرًا من عدم المساواة، أي حتى قبل أن يكون هناك ملوكٌ وتراتبيةٌ كهنوتية.

ثمة شيء أكثر عمقًا وراء مسألة انعدام المساواة والعدالة. شيء يمس ما يمكن أن ندعوه اليوم «هوية» الكائنات البشرية في تلك المجتمعات المبكرة. ولأن أكثر أفعال أولئك الناس أهمية كانت أفعالًا تقوم بها الجماعة كلها (القبيلة أو العشيرة أو مجموعة الأقارب)، ولأن تلك الأفعال كانت تجري وفق طريقة بعينها (كان يقودها الزعماء والشامانات وسادة حراب الصيد)، فإن أصحابها ما كانوا قادرين على تصور إمكان انفصالهم عن هذه المنظومة الاجتماعية. والأرجح أن محاولة هذا الانفصال ما كانت لتخطر في بالهم قط.

حتى ندرك معنى هذا الأمر، يمكننا أن نعمد إلى التفكير في مسارات لا يسهل التفكير فيها، حتى بالنسبة إلينا: كيف كنت لأكون لو أنني ولدت لأبوين مختلفين؟ إذا تعاملنا مع هذا السؤال باعتباره تمرينًا مجردًا، يمكننا أن نعالجه (بأن نجيب عنه بالقول، مثلًا: سأكون مثل من ولدوا لأبوين مختلفين). لكني، إذا حاولت أن أدرك معنى هذا فعلًا، وأن أسبر إحساسي الذاتي بالهوية، وذلك عبر محاكاة من قبيل: كيف كنت لأكون لو أنني لم أعمل في تلك الوظيفة؟ أو لو أنني لم أتزوج تلك المرأة؟ وهكذا دواليك، فإنني سوف أقع في الحيرة، لأنني، بهذه الأسئلة، أتعمق الأفق الذي صاغ هويتي أبعد من قدرتي على إدراك معنى السؤال. وقد يصح الأمر عينه لدى بعض الناس في ما يخص جنسهم أيضًا.

النقطة التي أحاول بيانها هنا هي أن هذا العجز عن تصور الذات خارج سياق بعينه كان يمتد، في المجتمعات الباكرة، إلى عضوية ذلك المجتمع في

نظامه الجوهري. لم يعد الأمر على هذه الشاكلة بالنسبة إلينا لأن أسئلة كثيرة من قبيل: «ما الذي سيكون عليه الحال لو أنني...؟» لم تصبح قابلة للتصور فحسب، بل إنها تبرز باعتبارها مسائل عملية ملحة (هل علي أن أتزوج؟ وهل أتحول إلى دين آخر/ أتخلى عن كلّ دين؟)، وغدت مقياسًا لانعتاقنا. وثمة ثمرة أخرى لهذا، ألا وهي قدرتنا على التعامل مع أسئلة مجردة حتى عندما لا نكون قادرين على تخيل كونها حقيقية.

من هنا، فإن ما أدعوه باسم الانغمار الاجتماعي (social embedding) هو، في جزء منه، أمر متصل بالهوية. وانطلاقًا من إحساس الفرد بذاته، فإن هذا الانغمار يعني عجز المرء عن تخيل نفسه خارج منظومة بعينها. لكن من الممكن أن يُفهم باعتباره واقعًا اجتماعيًا؛ وهو يشير في هذه الحالة إلى الطريقة التي نتخيل بها جميعًا وجودنا الاجتماعي، مثلًا، على نحو مفاده أن أكثر أفعالنا أهمية هي تلك الأفعال التي يقوم بها المجتمع بكليته، والتي تستوجب بناء المجتمع بطريقة معينة كي ينفذها ويقوم بها. وترعرع المرء في عالم يسوده هذا النوع من المتخيل الاجتماعي إنما يضع حدودًا لإحساسنا بذاتنا.

ذلك هو الانغمار بالمجتمع. لكن هذا يجلب معه انغمارًا بالكون أيضًا. ذلك لأن الأرواح والقوى التي نتعامل معها في الدين الباكر هي في حالة تداخل مع عالمنا بطرائق كثيرة. نستطيع أن نرى أمثلة كثيرة على هذا إذا عدنا إلى عالم أسلافنا المسحور في القرون الوسطى. فعلى الرغم من أن الإله الذي كانوا يعبدونه يتعالى على العالم، كانوا مضطرين أيضًا إلى التعامل مع أرواح كونية وقوى سببية منغمرة في الأشياء: أوثان قديمة، وأماكن مقدسة، وأشياء من هذا القبيل. كانت الآلهة العليا نفسها، في الدين الباكر، تتحدد غالبًا بسمات بعينها موجودة في العالم. وحيث كانت توجد الظاهرة المعروفة باسم «الطوطمية»، نستطيع أن نقول إن بعض سمات العالم، جنس حيواني أو نباتي مثلًا، هي أساسية لهوية الجماعة[4]. بل يمكن حتى أن تكون لمنطقة جغرافية بعينها أهمية أساس لحياتنا الدينية. ولذلك تكون هناك أماكن مقدسة، أو يمكن أن يُنبئنا شكل

---

(4) انظر المصدر نفسه مثلًا، الفصل الثالث: Roger Caillois, *L'homme et le sacré* (Paris: Gallimard, 1963), chap. 3.

الأرض بالترتيب الأصلي للأشياء في زمن مقدس. فنحن مرتبطون بالأسلاف وبهذا الزمن الأسمى من خلال هذه اللوحة[5].

إلى جانب هذه العلاقة بالمجتمع والكون، ثمة شكل ثالث من الانغمار بالواقع الموجود نستطيع أن نراها في الدين الباكر. وهذا ما يشكل التضاد الأكثر وضوحًا مع الأديان التي نميل إلى اعتبارها أديانًا «عليا». فما يطلبه الناس عندما يسترضون الآلهة أو يتوسلونها هو الرخاء والصحة وطول العمر والخصوبة. وما يطلبون الحماية منه هو المرض والفاقة والعقم والموت الباكر. يحضر هنا نوع معين من الفهم لرخاء البشر نستطيع أن نفهمه على الفور ويبدو لنا، مهما يكن ما نتمنى أن نضيف إليه، فهمًا طبيعيًا تمامًا. لكن الأمر الغائب، والأمر الذي يبدو مركزيًا في الديانات «العليا» التي أتت بعد ذلك، هو الفكرة التي مفادها أن علينا إخضاع هذا الفهم المعتاد لتساؤلات جذرية، وأننا مدعوون، على نحو ما، إلى تجاوزه.

لا يعني هذا أن رخاء البشر هو الغاية التي يرومها الجميع. كما قد تكون لدى الإله غايات أخرى، قد يكون لبعضها أثر ضار علينا. ثمة معنى، في الأديان الباكرة، لا يتّخذ فيه الإله موقفًا حسنًا منا على الدوام. بل قد يكون أحيانًا لامباليًا بنا على نحو ما. ويمكن أيضًا أن يعتري الآلهةَ غضبٌ أو كره أو غيرة لا بد لنا من تفادي آثارها. ومع أن لطيب الآلهة وإحسانها اليد العليا، من حيث المبدأ، فإن هذه العملية قد تتطلب مساعدة كي تستمر، وذلك عن طريق التوسل، أو حتى عن طريق حيل يقوم بها أشخاص من بني البشر. لكن الذي يظل صحيحًا، بعد هذا كله، أن الغايات الخيرة للآلهة تتحدد من منظور رخاء البشر. ومن جديد، فإن ثمة أشخاصًا يمتلكون قدرات تتجاوز قدرات البشر العاديين أشواطًا؛ أولئك

---

(5) تناولت مناقشات كثيرة هذه السمة من سمات الدين الأصلي في أستراليا؛ انظر: Lucien Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (Paris: Alcan, 1937), p. 180; Caillois, *L'homme et le sacré*, pp. 143-145, and W. E. H Stanner, «On Aboriginal Religion,» A Series of six Articles, *Oceania*, vol. 30-31 (1959- 1963),

وقد لوحظت العلاقة نفسها مع الأرض لدى شعب أوكاناغان في كولومبيا البريطانية؛ انظر: Jerry Mander and Edward Goldsmith, *The Case against the Global Economy* (San Francisco: Sierra Club Books, 1996), chap. 39.

هم الأنبياء والشامانات. لكن هذه القدرات، في آخر المطاف، تخدم رخاء البشر مثلما يفهمه الناس عادة.

في المقابل، نجد في المسيحية والبوذية مثلًا، فكرةً عن خيرنا تتجاوز الرخاء البشري. وهو خير يمكن أن نكسبه حتى عندما نفشل فشلًا كليًا وفق مقاييس ازدهار البشر، بل يمكن أن نكسبه من **خلال** مثل هذا الفشل (كالموت على الصليب في مقتبل العمر)، أو من خلال الفشل المتمثل في ترك ميدان الازدهار البشري جملةً (إنهاء دورة التكاثر مثلًا). ومفارقة المسيحية، عند مقارنتها بالدين الباكر، هي ما يبدو فيها من تأكيد الخير الإلهي غير المشروط تجاه بني البشر (لا وجود إطلاقًا لذلك التجاذب الذي نجده لدى الآلهة الكبرى في هذا الصدد)، ثم إن المسيحية تعيد تعريف غاياتنا بما يأخذنا إلى ما يتخطى رخاء البشر.

في هذا الصدد، فإن ثمة أمرًا مشتركًا بين الدين الباكر والنزعة الإنسانية الحديثة الشاملة. وهذا محسوسٌ ومعبَّر عنه في ما نجده من تعاطف مع الوثنية لدى كثير من البشر المحدثين ما بعد التنويريين. رأى جون ستيوارت مِل (John Stuart Mill) أن «تأكيد الذات الوثني» هو أحد عوامل القيمة الإنسانية شأنه شأن «إنكار الذات المسيحي»، إن لم يتفوق عليه[6]. (إن هذا لعلى صلة بالتعاطف مع تعدد الآلهة، وإن لم يكن يماثله تمام المماثلة). فما يجعل النزعة الإنسانية الحديثة أمرًا غير مسبوق هو، بطبيعة الحال، فكرةُ أن رخاء البشر لا علاقة له بأي شيء أعلى من حياتهم الدنيوية.

يقف الدين الباكر في تضاد مع ما دعاه أناس كثيرون باسم الديانات «بعد المحورية»[7]. أشيرُ هنا إلى ما دعاه كارل ياسبرز (Karl Jaspers) باسم «العصر المحوري»[8]، أي تلك الفترة المتميزة في السنين الألف الأخيرة قبل المسيح عندما ظهرت أشكال «أعلى» متعددة للدين على نحو يبدو مستقلًا في حضارات

---

(6) John Stuart Mill: «On Liberty,» in: *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 77.

(7) انظر مثلًا: S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986).

(8) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis 1949).

مختلفة. وقد تميزت هذه الديانات بوجود أشخاص مؤسسين من أمثال كونفوشيوس (Confucius)، وغوتاما (Gautama) [«بوذا»]، وسقراط (Socrates)، وأنبياء اليهود.

تكمن السمة المفاجئة للديانات المحورية إذا ما قورنت بما كان من قبلها، أو ما يمكن أن يكون قد جعل التنبؤ بها صعبًا، في أن هذه الديانات دشّنت قطيعة في ما يتصل بأبعاد الانغمار الثلاثة كلها: النظام الاجتماعي، والكون، وخير بني البشر. لم يحدث هذا في الحالات كلها، ولا هو حدث دفعة واحدة. ولعل البوذية، على نحو ما، هي الديانة التي مضت شوطًا أكبر من غيرها لأنها تختصر البعد الثاني اختصارًا جذريًا: فنظام العالم نفسه موضع تساؤل لأن عجلة التوالد تعني المعاناة. ثمة ما يحاكي هذا في الديانة المسيحية: عالمنا مضطرب؛ ويجب صنعه من جديد. لكن بعض النظرات في الحقبة بعد المحورية تبقي على إحساسٍ بعلاقةٍ مع كونٍ منظَّم. وهذا ما نراه بأشكال مختلفة لدى كونفوشيوس وأفلاطون، لكنهما يشيران إلى تمييز بين هذا والنظام الاجتماعي الفعلي المتسم بقدر كبير من عدم الكمال؛ وذلك على نحو يجعل الصلة الوثيقة بالكون عن طريق الحياة الدينية الجمعية مسألة إشكالية.

لعل ما يتسم بأهمية أساس أكثر من أي شيء آخر هو موقف المراجعة حيال فكرة ما هو خير لبني البشر في الديانات المحورية. فهذه الديانات كلها، على نحو قد يزيد أو ينقص، تحمل دعوة جذرية إلى وضع المفاهيم الخاصة بالرخاء البشري موضع تساؤل، تلك المفاهيم القارّة التي تبدو غير قابلة لهذا التساؤل. وهذا ما يؤدي أيضًا، لا محالة، إلى الشك في بنى المجتمع وفي ملامح الكون التي يفترض أن إحراز هذا الرخاء قد تم من خلالها.

يمكن أن أعبّر عن التضاد المشار إليه بالقول: يشتمل الدين الباكر، خلافًا للدين بعد المحوري، على قبول بنظام الأشياء في الأبعاد الثلاثة التي نناقشها هنا. وفي سلسلة مهمة من المقالات التي تناولت الدين الأصلي في أستراليا، يتكلم و. إ. هـ. ستانر (W. E. H. Stanner) على «مزاج القبول» الذي يؤدي دورًا مركزيًا في روحانية هؤلاء الناس. لم يُنشئ السكان الأصليون في أستراليا ذلك «النوع من العِراك مع الحياة» الذي ينبثق من المبادرات الدينية بعد المحورية

المتنوعة[9]. ومن السهل أن يخطئ المرء التضاد هنا فلا يراه، لأن ميثولوجيا السكان الأصليين، عندما تتحدث عن الكيفية التي أتى بها نظام الأشياء إلى الوجود في **زمن الأحلام** (أي الزمن الأصلي الذي هو خارج الزمن، والذي هو «في كل آن»)، فإنها تحتوي على عدد من قصص الكوارث التي حلت بالناس نتيجة الخداع والغش والعنف. وهي كوارث عرفت الحياة الإنسانية كيف تتعافى بعدها وتواصل طريقها، لكن على نحو مُنقسم مَعيب، بحيث ظلت فيها تلك العلاقة العميقة بين الحياة والمعاناة، وبحيث بقيت الوحدة غير منفصلة عن الانقسام. قد يبدو لنا هذا شبيهًا بقصص أخرى عن **السقوط**، بما في ذلك ما يرد في سفر التكوين. لكن، خلافًا لما خلصت إليه المسيحية من هذا **السقوط**، فإن واجب «متابعة» **الحلم** لدى السكان الأصليين، أي واجب التعافي من خلال الشعائر ومن خلال التبصُّر باتصالهم مع نظام الأشياء في الزمن الأصلي، يرتبط بهذا التقدير الممزق المنقوص الذي يتداخل فيه الخير والشر: لا محلَّ هنا لكلام على إصلاح للخلل الأصلي، ولا محل لكلام على التعويض أو على جعل تلك الخسارة الأصلية تبدو خيرًا. فالشعائر، وما يرافقها من حكمة، قادرة أيضًا حتى على جعل هؤلاء السكان الأصليين يقبلون ما لا مهرب منه و«يحتفلون محبورين بما لا سبيل إلى تغييره»[10]. و**الكارثة** الأصلية لا تفصلهم ولا تُغَرِّبهم عن المقدس أو السامي على نحو ما نراه في حكاية سفر التكوين؛ بل هي تساهم في تشكيل النظام المقدس الذي نحاول «اتِّباعه»[11].

لم يتخلص الدين المحوري من الحياة الدينية الباكرة. ولقد واصلت معالم الممارسات الأبكر عهدًا وجودها بطرائق كثيرة في شكل معدل لتحدد الشطر الأعظم من الحياة الدينية على امتداد قرون عدة. تنبثق التعديلات،

---

(9) Stanner: «On Aboriginal Religion,» *Oceania*, vol. 30, no. 4 (June 1960), p. 276, and «The Dreaming,» in: W. Lessa and E. Z Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion* (Evanston, IL: Row, Peterson, 1958), pp. 158-167.

(10) Stanner, «On Aboriginal Religion,» *Oceania*, vol. 33, no. 4 (June 1963), p. 269.

(11) تلقيت هنا مساعدة كبرى من عرض للتطور الديني أكثر غنى بكثير، وذلك في بحث «التطور الديني» لبيلا. كما أن التضاد الذي أقيمه يظل أكثر بساطة بكثير من سلاسل المراحل التي يحددها بيلا؛ وذلك لأن البدائي والقديم ممتزجان في مقولتي الخاصة بالدين الباكر. وما أرمي إليه هو التوضيح الكامل لما تنطوي عليه الصياغات المحورية من اندفاعة إلى الانعتاق.

بطبيعة الحال، لا من الصياغات الدينية المحورية فحسب، بل أيضًا من تنامي مجتمعات أوسع نطاقًا وأكثر تفارقًا وأكثر تركزًا في المدينة، مع مزيد من التنظيم التراتبي ومع وجود بنى جنينية للدولة. والواقع أن ثمة من يقول بأن هذه البنى الأخيرة، بدورها، ساهمت في عملية الانعتاق لأن وجود سلطة الدولة نفسه يتضمن بعض المحاولة من أجل ضبط الحياة الدينية والبنى الاجتماعية اللازمة لها وصوغها. وبالتالي فإن وجود الدولة يقلل الإحساس بحالة عدم الملموسية التي تحيط بهذه الحياة وبهذه البنى[12]. وأظن أن ثمة الكثير مما يمكن قوله عن هذه الفرضية. والواقع أنني أستحضر شيئًا من هذا بعد حين. أما الآن، فإنني أود التركيز على أهمية الحقبة المحورية.

لا يغير هذا الحياة الدينية للمجتمع كله تغييرًا كاملًا، لكنه يفتح احتمالات جديدة لدين الانعتاق: البحث عن علاقة مع الإله أو مع الأعلى تعيد النظر بشدة في المفاهيم السائرة عن الرخاء البشري، أو حتى تتجاوز هذه المفاهيم، ويمكن للفرد أن يقيمها بمفرده و/ أو ضمن أنواع جديدة من المخالطة الاجتماعية غيرَ مُتصلةٍ بالنظام المقدس المستقر. هكذا يمضي الرهبان ورجال الدين البوذيون والهندوس ومن كرسوا أنفسهم لربٍّ أو إله متّكلين على أنفسهم، فتنبع من هذا الأمر أنماط غير مسبوقة من المخالطة الاجتماعية: مجموعات التنسيب أو التعدية في المذهب الديني، وطوائف من المؤمنين المخلصين، ونظام السانغا في المعابد البوذية، والأنظمة الرهبانية المسيحية، وهكذا دواليك.

في هذه الحالات جميعًا، ثمة نوع من الافتراق، أو من الاختلاف، أو حتى من القطيعة في العلاقة بالحياة الدينية للمجتمع الكبير جملة. وهذا ما يمكن أن يكون في حد ذاته مختلفًا بعض الشيء باختلاف الجماعات أو الطوائف أو الطبقات، وقد تستقر النظرة الدينية الجديدة في واحدة منها. لكن، يحدث كثيرًا أن يتخلل إيمانٌ جديد هذه الدوائر كلها، خصوصًا عند وجود انقطاع في البعد الثالث ووجود فكرة «أسمى» عما هو خير للبشر.

يحضر هنا توترٌ لا مهرب منه. لكن تحضر غالبًا أيضًا محاولةٌ لضمان وحدة

(12) انظر: Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard 1985), chap. 2.

الكل أيضًا، ولاستعادة بعضٍ من معنى التكامل بين الأشكال الدينية المختلفة. ومن هنا نجد أن من يخلصون تمامًا للأشكال الأسمى، وعلى الرغم من إمكان اعتبارهم لومًا وتعييبًا على من ظلوا ضمن الأشكال القديمة، يتضرعون إلى **القوى العليا** من أجل رخاء البشر، بل يمكن أيضًا اعتبارهم داخِلين في علاقة من العون المتبادل مع هذه القوى. تقوم عامة الناس بإطعام رجال الدين فتكتسب فضيلة بفعلها هذا. وهي فضيلة يمكن فهمها على أنها تمضي بهم مسافة ما على طريق السمو، لكنها تحميهم أيضًا من مخاطر الحياة، وتفيد في تحسين رخائهم وصحتهم وخصوبتهم.

يبلغ الانشداد صوب التكامل من القوة حد أنه، حتى في تلك الحالات حيث تسيّد الدين الأسمى على المجتمع كله - كما في البوذية والمسيحية والإسلام - وحيث يفترض أنه لم يبقَ شيء يمكن الخلاف معه، فإن الفارق بين الأقليات المكرسة «للفضائل» الدينية (إذا استخدمنا مصطلح ماكس فيبر) والدين الجماهيري الخاص بالمقدس الاجتماعي يظل متجهًا، إلى حد كبير، صوب تحقيق الازدهار، ويظل حيًا أو قادرًا على إعادة تشكيل نفسه ضمن التركيب ذاته الذي يجمع التوتر إلى التكامل التراتبي.

انطلاقًا من منظورنا الحديث، وهو نظرة إلى الخلف بكل معنى الكلمة، يبدو كما لو أن الروحانيات المحورية قد مُنعت من إنتاج أثرها الانعتاقي الكامل لأنها قد أُلزمت حَدَّها، إن جاز التعبير، بفعل قوة الحياة الدينية لدى أكثرية الناس ممن ظلوا ضمن القالب القديم تمامًا. لقد تمكنت هذه الروحانيات من تحقيق شكل ما من أشكال الفردانية الدينية، لكن هذا ما دعاه لويس دومون (Louis Dumont) باسم «الفرد الذي ليس من هذا العالم»[13]. كان هذا طريقة حياة أقليات نخبوية، وكان هامشيًا أو متوتر العلاقة بعض الشيء مع «العالم» الذي لا يشتمل على الكون المنظم ضمن علاقته مع المقدس والأعلى فحسب، بل أيضًا على المجتمع المنظم في علاقته بكل من الكون والمقدس معًا. كان العالم لا يزال منظومة من الانغمار؛ وكان لا يزال يوفر الإطار الذي لا بد منه للحياة

(13) Louis Dumont: «De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le monde,» dans: *Essais sur l'individualisme* (Paris: Seuil, 1983).

الاجتماعية، بما في ذلك حياة الأفراد الذين حاولوا إدارة الظهر له، وذلك بقدر ما ظلوا ضمن متناوله بمعنى ما.

ما كان يجب أن يحدث هو أن تتحول هذه المنظومة نفسها، وأن يعاد صنعها وفقًا لمبادئ الروحانية المحورية، حتى يمكن النظر إلى العالم نفسه باعتباره مكونًا من أفراد. ومن شأن هذا أن يكون عهدًا من أجل «الفرد في العالم»، وفقًا لمصطلحات دومون، أي الفاعل الذي يعتبر نفسه فردًا في الأصل، في حياته الدنيوية العادية. وهذا هو الفاعل البشري للحداثة الغربية.

مشروع التحول هذا هو ما وصفته في الفصول السابقة: محاولة إعادة صنع المجتمع على نحو شامل وفقًا لمتطلبات النظام المسيحي، مع تخليصه من صلته بكون مسحور وإزالة مظاهر التكامل القديم كلها، بين الروحي والدنيوي، وبين حياة مكرسة لله وحياة في هذا العالم، وبين النظام والفوضى التي يستمد النظام معناه منها.

كان هذا المشروع انعتاقيًا بالكامل، وذلك بفضل شكل عمله أو نمط هذا العمل: الإعادة المنضبطة لصنع السلوك والأشكال الاجتماعية من خلال إضفاء الطابع الموضوعي عليها، كما من خلال موقف أداتي. لكن غايات هذا المشروع كانت مهتمة اهتمامًا أصيلًا بالانعتاق أيضًا. يتضح هذا من خلال الدفع نحو نزع السحر، وهو ما يُودي بالبعد الثاني من أبعاد الانغمار. نستطيع أن نرى هذا ضمن سياق مسيحي أيضًا. فعلى نحو ما، تعمل المسيحية هنا مثل أي روحانية محورية. والواقع أنها تعمل بالترافق مع روحانيات أخرى، كالرواقية مثلًا. لكن كانت هناك أيضًا أنماط مسيحية تحديدًا. و**العهد الجديد** مليء بالدعوات إلى ترك أشكال التضامن ضمن العائلة أو العشيرة أو المجتمع، أو جعلها نسبية، كي يكون المرء جزءًا من مملكة الرب. نرى هذا منعكسًا على نحو جدي في طريقة عمل بعض الكنائس البروتستانتية، حيث لا يكون المرء عضوًا في الكنيسة بمجرد ولادته لأبوين عضوين فيها، بل يكون عليه أن ينضم إلى الكنيسة من طريق الاستجابة إلى نداء شخصي. وهذا ما ساعد بدوره على إضفاء القوة على تصور للمجتمع باعتباره مؤسسًا على عهد، وبالتالي فإنه يكون مُشَكّلًا بفعل قرارات الأفراد الأحرار في آخر المطاف.

هذه علاقة واضحة نسبيًا. لكن أطروحتي هي أن أثر المحاولة المسيحية، أو المسيحية - الرواقية، لإعادة صنع المجتمع والإتيان بـ «فرد في العالم» حديث، كان أكثر اتساعًا وتشعبًا. لقد ساعدت هذه المحاولة على دفع المتخيل الأخلاقي أولًا، ثم الاجتماعي، في اتجاه الفردانية الحديثة. وهذا ما نراه ينبثق عبر التصور الجديد للنظام الأخلاقي في نظريات القانون الطبيعي في القرن السابع عشر. ويدين هذا بالكثير للرواقية، ومؤسسوه هم الرواقيون الجدد في هولندا، كجوستوس ليبسيوس (Justus Lipsius) وهوغو غروتيوس على سبيل المثال. لكنها كانت رواقية مسيحية، ورواقية حديثة أيضًا، بمعنى أنها أعطت مكانة كبيرة الأهمية لإعادة صنع المجتمع البشري على نحو إرادي.

نستطيع القول إن كلًا من الهوية المخففة ومشروع الإصلاح قد ساهم في مسيرة الانعتاق. فالانغمار، كما قلت أعلاه، مسألة متعلقة بالهوية - الحدود التي يضعها السياق العام على تخيل الذات - ومتعلقة بالمتخيل الاجتماعي أيضًا: أي بالطرائق التي نتمكن عبرها من التفكير في المجتمع كله أو من تخيله. لكن الهوية المخففة الجديدة، مع إصرارها على الإخلاص والانضباط الفرديين، زادت المسافةَ بعدًا، وزادت الانعتاق بعدًا، عن الأشكال القديمة من الشعائر والانتماءات الجمعية، بل اتخذت موقفًا عدائيًا منها أيضًا. وبلغ الدافع إلى الإصلاح حد إلغاء هذه الشعائر والانتماءات جُملةً. وسواء من حيث إحساسها بذاتها، أو من حيث مشروعها من أجل المجتمع، فقد انتقلت النخب المنضبطة إلى تصور العالم الاجتماعي باعتباره عالمًا مؤلفًا من أفراد.

ثمة مشكلة في هذا النوع من التفسير التاريخي الواسع. وهي مشكلة أشيرَ إليها بالفعل في مناقشة فرضية ماكس فيبر عن تطور الأخلاق البروتستانتية وعلاقتها بالرأسمالية. والواقع أن هذا قريب مما أقوله هنا؛ فهو نوع من التحديد للصلة الأكثر اتساعًا التي أشدد عليها. ومن الواضح أن فيبر واحدٌ من المصادر التي أعتمد عليها.

هناك اعتراض على أطروحة فيبر يقول إن التحقق منها غير ممكن عن طريق صِلات واضحة يمكن تتبعها بين الانتماءات المذهبية والتطور الرأسمالي. لكن من طبيعة هذا النوع من العلاقة بين النظرة الروحانية والأداء

الاقتصادي والسياسي أن يكون التأثير أيضًا غير مباشر، بل شديد الضبابية. وحين نعتقد حقًا، وفق أكثر صيغ الماركسية ابتذالًا، أنه يمكن تفسير كل تغير عن طريق عوامل غير روحية، كالدوافع الاقتصادية مثلًا، بحيث تكون التغيرات الروحية متغيرات تابعة، فإن هذا لا يعود له أي أهمية. أما في الحقيقة، وبموجب مناقشتي التي وردت في الفصل الثالث، فإن العلاقة أكثرُ حميمية وتبادلية بكثير. ثمة أشكال أخلاقية لفهم الذات مترسخة في بعض الممارسات؛ وهذا ما يمكن أن يعني أمرين اثنين. الأول هو أنها تتقوى وتزداد بفعل انتشار هذه الممارسات؛ والثاني هو أنها تصوغ الممارسات وتساعد في تأسيسها. كما إن من السخف بالمثل الاعتقاد بأن الممارسات تأتي في البداية دائمًا، أو تبنّي النظرة المعاكسة القائلة إن الأفكار هي ما يقود التاريخ ويحركه على نحو ما.

لكن هذا لا يمنعنا من بناء أحكام عاقلة في ما يخص العلاقة بين بعض الأشكال الاجتماعية وبعض التقاليد الروحية. فإذا كانت الأشكال الأنكلوسكسونية من المشاريع الرأسمالية أقل ارتباطًا بكثير بالعلاقات العائلية إن هي قورنت بالأشكال الصينية على سبيل المثال، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره في ما يبدو[14]، فهل تكون هذه الحقيقة منقطعة الصلة بالفارق بين التصور البروتستانتي للعضوية الفردية في الكنيسة ومركزية الأسرة في الديانة الكونفوشيوسية؟ يبدو هذا صعب التصديق، حتى وإن كان تتبُّع الروابط الصغرى غير ممكن.

على نحو مماثل، تحاول أطروحتي إقامة الصلة بين الأولوية التي لا شك فيها للفرد في الثقافة الغربية المعاصرة، وهي معلم مركزي من معالم التصور الحديث للنظام الأخلاقي، والمحاولات الجذرية الأسبق عهدًا في تحويل المجتمع وفق مبادئ الروحانية المحورية؛ أي تتبع كيفية تنامي فهمنا الحاضر لذاتنا، بعبارة أخرى.

يمكن أن نرى بسهولة أننا لسنا في حاجة إلى تتبع هذا النوع من النَّسَب، وذلك بسبب قوة القصص المختزلة التي لدينا. وهي قوية لأن الفردية صارت

(14) انظر: Fukuyama, *Trust.*

تبدو لنا حسًا سليمًا أو فهمًا شائعًا، ليس غير. والغلط الذي يرتكبه المُحْدَثون كامن في فرط الركون إلى هذا الفهم للفرد، واعتبار أنه فهمنا الأول «الطبيعي» للذات. ومثلما يُعْتَقَد في التفكير الإبستمولوجي الحديث، أنَّ وصفًا محايدًا للأشياء يؤثّر علينا أولًا، ثم تأتي القيم؛ هكذا ننظر هنا إلى أنفسنا أولًا باعتبارنا أفرادًا، ثم ننتبه إلى الآخرين وإلى أشكال الاختلاط الاجتماعي. وهذا ما يجعل من السهل أن نفهم ظهور الفردية الحديثة عن طريق نوع من القصة المختزلة: تأكلت الآفاق القديمة، وذَوَت محترقة، وظهر من تحتها المعنى الكامن لأنفسنا باعتبارنا أفرادًا.

على نقيض ذلك، ما أقترحه هنا هو فكرة مفادها أن فهمنا الأول لذاتنا كان شديد الانغمار بالمجتمع. وكانت هويتنا الأساس هي الأب، والابن، وهكذا دواليك، والعضوية في هذه القبيلة المحددة أو تلك. ولم نصل إلا في ما بعد إلى تصور أنفسنا أفرادًا أحرارًا منذ البداية. ولم تكن هذه مجرد ثورة في نظرتنا الحيادية إلى أنفسنا، بل كانت تشتمل أيضًا على تغيير عميق في عالمنا الأخلاقي، مثلما يكون الأمر دائمًا عند تغيرات الهوية.

هذا يعني أن علينا هنا أيضًا أن نميز بين نمط شكلي ونمط مادي من الانغمار الاجتماعي، وذلك بما يستجيب للجانبين الأولين الموصوفين أعلاه. فعلى المستوى الأول نحن منغمرون اجتماعيًا على الدوام: إننا نتعلم هوياتنا في الحوار، ومن خلال توجيهنا إلى لغة بعينها. أما على مستوى المحتوى، فإن ما يمكن أن نتعلمه هو أن نكون أفرادًا، وأن تكون لنا آراؤنا الخاصة بنا، وأن نقيم علاقتنا الخاصة مع الله، وأن نخوض تجربتنا الإيمانية الخاصة.

هكذا فإن **الانعتاق الكبير** يحدث باعتباره ثورة في فهمنا للنظام الأخلاقي – الاجتماعي. وهو يواصل ترافقه مع أفكار النظام الأخلاقي. وأن يكون المرء فردًا لا يعني أن يكون روبنسون كروزو، بل أن يتّخذ موقعه على نحوٍ ما بين بشر آخرين. هذا هو انعكاس ضرورة الكلية الجامعة التي أشرنا إليها لتونا، وهي ضرورة متعالية تتجاوز نطاق الخبرة العملية.

يحقق هذا انعتاقنا من المقدس الكوني انعتاقًا كاملًا، وليس جزئيًا فحسب

ولا مقتصرًا على بعض الأشخاص، كما كان الأمر في الحركات بعد المحورية السابقة. وهو يحقق انعتاقنا من المقدس الاجتماعي، ويقيم علاقة جديدة بالله بصفته الخالق المصوِّر. وهذه العلاقة الجديدة قابلة للاختفاء خلف غيرها، لأن خطة الخلق الكامنة خلف النظام الأخلاقي يمكن اعتبارها موجَّهةً من أجل ازدهار عامة البشر العاديين. لقد تم إبطال هذا الوجه المتعالي للثورة المحورية على نحو جزئي، أو يُمكن إبطاله، بالنظر إلى الفصل الدقيق بين هذا الخير الدنيوي وأشكال الخير الدنيوي الأخرى. لكن هذا حدث على نحو جزئي فحسب لأن مفاهيم الازدهار تبقى تحت الرقابة في نظرتنا الأخلاقية الحديثة: إن عليها أن تتلاءم مع متطلبات النظام الأخلاقي نفسه، متطلبات العدالة والمساواة وعدم الهيمنة، إن كان لها أن تنجو من الإدانة. وهكذا فإن مفاهيمنا عن الازدهار قابلة للمراجعة والتنقيح دائمًا. وهذا يعود إلى شرطِنا بَعد المحوري.

لقد تلقت هذه المرحلة الأخيرة من **الانعتاق الكبير** دفعًا مهمًا من جانب المسيحية. لكنها كانت أيضًا، بمعنى من المعاني، «فسادًا» لها، وذلك وفق تعبير إيفان إيليتش[15] (Ivan Ilich). أقول المسيحية دفعتها لأن الإنجيل يمثل انعتاقًا أيضًا. لقد ذكرت في ما سبق الدعوات التي جاءت في الإنجيل من أجل الخروج من أشكال التضامن المستقرة. لكن هذا المطلب حاضر، حتى بقوة أكبر، في قصص مثل قصة السامري الصالح[*]، كما يوضح إيليتش. لا يقال الأمر صراحة، لكنه متضمَّن في القول على نحو لا يستطيع المرء أن يخطئه. لو أن السامري التزم بالمتطلبات التي تفرضها الحدود المقدسة للمجتمع لما كان توقف حتى يساعد اليهودي الجريح. ومن الواضح أن مملكة الرب تشتمل على نوع مختلف تمامًا من التضامن: نوعٌ يأخذنا إلى أحضان شبكة المحبة.

هنا يأتي الفساد: لم يكن ما حصلنا عليه شبكة من المحبة، بل كان مجتمعًا منضبطًا تحظى العلاقات المطلقة، وبالتالي المعايير، بالأولوية فيه. وعلى الرغم من ذلك، فقد بدأ الأمر كله بمحاولة تدعو إلى الإعجاب رمت إلى مقاومة

---

(15) Ivan Ilich, *The Corruption of Christianity*, Ideas series (Toronto: Canadian Broadcasting Corporation, 2000).

(*) انظر الكتاب المقدس، إنجيل لوقا، الإصحاح العاشر [المراجع].

مطالب العالم، وإلى إعادة صنعه بعد ذلك. فلكلمة «العالم» (أو الكون) في **العهد الجديد** معنى إيجابي من جهة أولى، وذلك كما في «لأنه هكذا أحب الله العالم» (إنجيل يوحنا 3-16)؛ ولها معنى سلبي من ناحية أخرى: لا تحْكُم على الأشياء مثلما يحكم العالم. يمكن فهم هذا المعنى الأخير لكلمة العالم على أنه يمثل نظام الأشياء المقدَّس وانغماره بالكون[16]. وبهذا المعنى تكون الكنيسة حقًا على طرفي نقيض مع العالم. وهذا ما كان هيلدبراند (Hildebrand) واضحًا في رؤيته عندما قاتل من أجل إبقاء تعيين الأساقفة خارج ميدان السلطة الجامحة حيث الاندفاع والطموح لدى الأسر الحاكمة في نزاع التنصيب[*].

لعله بدا واضحًا أن على المرء البناء على هذا النصر الدفاعي مع محاولة تغيير ميدان السلطة في العالم وتنقيته وجعله أكثر انسجامًا مع متطلبات الروحية المسيحية. لكن هذا لم يحدث دفعة واحدة بطبيعة الحال. كانت التغييرات تدريجية تراكمية؛ لكن المشروع كان يُدفَع إلى الأمام على نحو مستمر وبأشكالٍ أكثر جذرية، وذلك من خلال الإصلاحات الكثيرة وصولًا إلى عصرنا الحالي. والمفارقة هي أنه تحول، على نحو ما، إلى شيء مختلف تمامًا؛ وبمعنى آخر، مختلف بعض الشيء، فلقد فاز العالم في نهاية المطاف. ولعل التناقض كامن في فكرة الفرض المنضبط لمملكة الرب. كان إغراء السلطة شديدًا جدًا في حقيقة الأمر، وذلك مثلما رأى دوستويفسكي في أسطورة **المفتش الأكبر**. وهنا يكمن الفساد.

لنلتفت الآن إلى الكيفية التي تكشّف بها **الانعتاق الكبير** في متخيلنا الاجتماعي الحديث.

(16) انظر: René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset 1999).

(*) نزاع التنصيب (Investiture Controversy)، من أهم النزاعات بين الكنيسة والدولة في أوروبا القروسطية. ففي القرنين الحادي عشر والثاني عشر، تحدى عدد من البابوات سلطة ملوك أوروبا وراحوا يسمّون (أو ينصّبون) موظفي الكنيسة المحليين الأقوياء أساقفةً للمدن. وقد وصل هذا النزاع ذروته في عهد البابا هيلدبراند الذي اتخذ اسم غريغوري السابع واتخذ الإصلاح في عهده شكلًا ثوريًا [المراجع].

5
الاقتصاد بوصفه واقعًا موضوعيًا

توجد في الحقيقة ثلاثة أشكالٍ مهمة لفهم الذات الاجتماعي هي أشكال حاسمة الأهمية في ما يتعلق بالحداثة، ويمثل كل منها اختراقًا أو تحويلًا للمتخيل الاجتماعي بحسب نظرية غروتيوس - لوك عن النظام الأخلاقي. وهي على التوالي: الاقتصاد، والمجال العام، وممارسات الحكم الذاتي الديمقراطي ونظراته.

كان الاقتصاد مرتبطًا ذلك الارتباط الواضح بفهم الذات في المدنية المهذبة كما قامت في المجتمع التجاري. لكننا نستطيع العثور على جذور هذا الفهم قبل المجتمع التجاري، وذلك في فكرة غروتيوس - لوك عن النظام نفسه.

لقد ذكرت أعلاه أن هذا المفهوم الجديد عن النظام أحدث تغيرًا في فهم الكون الذي كان يُنْظَر إليه باعتباره عملًا من أعمال العناية الإلهية. ولدينا هنا في الحقيقة واحدٌ من أبكر الأمثلة على النموذج الجديد للنظام، وهو يتحرك متجاوزًا ميدانه الأصلي، ويعيد تشكيل صورة حُكم العناية الإلهية.

المفهوم القائل إن الله يحكم العالم تبعًا لخطةٍ حميدة مفهومٌ قديم العهد، بل هو مفهومٌ سابق على المسيحية وله جذور في اليهودية وفي الرواقية أيضًا. أما الجديد فهو طريقة فهم هذا المخطط الخَيِّر. نستطيع أن نرى هذا في الجدالات المختلفة، من تصميم العالم إلى وجود الرب الخالق الخَيِّر. وهذان المفهومان

قديمان أيضًا. لكنهم كانوا يصرون في ما مضى على التصميم الرائع للإطار الكلي الذي جُعِلَ فيه عالمُنا (النجوم والكواكب... إلخ)، ثم على التصميم الدقيق والمثير للإعجاب الذي صمِّمَت عليه المخلوقات، بما فيها نحن أنفسنا، حيث تُلائِمُ الأعضاءُ وظائفَها تمام الملاءمة، وكذلك على الطريقة العامة التي استدامت بها الحياة بفعل عمليات الطبيعة نفسها.

بالتأكيد ما زالت هذه التصورات موجودة. لكن ما يضاف إليها في القرن الثامن عشر هو الإعجاب بالطريقة التي صُمِّمَت بها الحياة البشرية بحيث تنتج منفعة متبادلة. ينصب التركيز في بعض الأحيان على فعل الخير المتبادل؛ لكن هذا التصميم الموفق غالبًا ما يجري تعريفه بوجود ما قد يدعوه المرء باسم عوامل «اليد الخفية». وأعني بهذا الأفعالَ والمواقفَ التي نحن «مبَرمَجون» لها، والتي يكون لها باستمرار نتائج نافعة تترك أثرها على السعادة العامة، حتى وإن لم يكن ذلك جزءًا مما هو مقصود بالفعل أو مما هو راسخ في الموقف الكامن خلف الفعل. لقد قدم لنا آدم سميث (Adam Smith) في كتابه **ثروة الأمم** أكثر هذه الآليات شهرة حيث يفضي بحثنا عن ازدهارنا الشخصي إلى الرخاء العام. لكن ثمة أمثلة أخرى يستطيع المرء أن يستخلصها من كتابه **نظرية المشاعر الأخلاقية**، حيث يذهب إلى أن الطبيعة جعلتنا شديدي الإعجاب بالثروة والمنزلة، لأن النظام الاجتماعي يتمتع بأمانٍ أكبر إذا ما استقر على احترام الفوارق الظاهرة المرئية بدلًا من خصال الفضيلة والحكمة التي هي أقل لفتًا للأنظار[1].

النظام هنا نظام تصميمٍ حسنِ الهندسة، تؤدي فيه السببية الكافية دورًا كبير الأهمية. وهو يختلف في هذا عن مفاهيم النظام الأبكر عهدًا حيث يأتي التناغم والانسجام من التوافق بين **الأفكار** أو **المثُل** المتجلية في مستويات مختلفة من الوجود أو في رُتَبٍ مختلفة في المجتمع. والأمر المهم في التصور الجديد هو أن مقاصدنا تتشابك مهما كانت متباعدة في الإدراك الواعي لدى كل منا، وهي تُدخِلنا في تبادل للمنافع. ونحن نبدي إعجابنا بالأغنياء وأصحاب المنبت الحسن، وندعمهم أيضًا؛ ثم نتمتع في المقابل بنوع من النظام المستقر الذي

(1) Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century* (Bristol, England: Thoemmes, 1997), vol. 2, p. 72.

يكون الازدهار مستحيلًا من دونه. فالتصميم الإلهي تصميم قائم على تقاطع الأسباب وتداخلها، وليس على المعاني المتناغمة.

بعبارة أخرى، إن بني البشر منخرطون في تبادل للخدمات. ويبدو النموذج الأساس لهذا الأمر هو عينه ما صرنا ندعوه باسم الاقتصاد.

يتضح هذا الفهم الجديد للعناية الإلهية في صوغ لوك نظريةَ القانون الطبيعي في رسالته الثانية. ونستطيع أن نرى هنا حجم الأهمية التي يحظى بها البعد الاقتصادي في المفهوم الجديد للنظام. وهناك وجهان لهذا: الأمن والازدهار الاقتصادي هما الهدفان الأساسيان للمجتمع المنظم. لكن، ولأن النظرية كلها تشدد على نوع من التبادل المربِح، فإن المرء يمكن أن يبدأ في رؤية المجتمع السياسي نفسه من خلال استعارة شبه اقتصادية.

من هنا، فإن شخصًا في أهمية لويس الرابع عشر يقرّ، في نصيحته لابنه البكر، شيئًا يشبه هذه النظرة التبادلية: «إن هذه الأحوال المختلفة التي تؤلّف العالم لمتحدةٌ في ما بينها عن طريق تأدية الالتزامات المتبادلة فحسب. وليس الاحترام والإجلال اللذان نلقاهما من رعايانا بعَطِيَّةٍ مجانية منهم، بل هما لقاء الحماية والعدل اللذين ينتظرونهما منا»[2].

يلقي هذا، بالمناسبة، ضوءًا جديدًا على (ما اتضح أنه) مرحلة انتقالية مهمة في المسار الطويل لنظام المنفعة المتبادلة وصولًا إلى متخيلنا الاجتماعي. كان هذا نموذجًا منافسًا للنظام القائم على الأوامر والهرمية. ولنا أن ننظر إلى ما كان يقدمه لويس الرابع عشر وآخرون في زمانه باعتباره نوعًا من التسوية أو التوافق بين الجديد والقديم. فالحجة الأساس المُبرِّرة لاختلاف الوظائف، بين الحاكم والمحكوم هنا، هي حجةٌ جديدة: التبادل الضروري والمثمر للخدمات. لكن ما يجري تبريره هنا يظل مجتمعًا تراتبيًا، ويظل قبل كل شيء أكثر ضُروب العلاقة التراتبية شدة: علاقة الملك المطلق بالرعية. ويتم تبرير هذه العلاقة، أكثر فأكثر، من خلال الضرورة الوظيفية. لكن الصور الرئيسة لا تزال تعكس شيئًا

(2) Nanerl Keohane: «Mémoires, 63,» in: Nanerl Keohane, *Philosophy and the State in France* (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 248.

من التفوق الملازم، أو شيئًا من التراتبية الكيانيّة أو الأنطولوجية. بما أن الملك فوق الجميع، فهو قادر على مَسك المجتمع كله معًا وعلى ضمان استدامة كل شيء. فهو مثل الشمس، إذا أردنا استخدام الصورة المفضلة لدى لويس الرابع عشر[3].

يحق لنا أن ندعو هذا حلًا باروكيًا[4]، ما عدا أنَّ مثالَه الأكثر سطوعًا في فرساي كان يرى نفسه بتعابير كلاسيكية. فهذه التسوية تسود حينًا من الزمن في معظم أنحاء أوروبا، وتحافظ على الأنظمة القائمة بمعظم ما لها من أبّهة وشعائر ومتخيلات التكامل التراتبي، ولكن على أساس تبرير يتزايدُ استنادُه إلى النظام

(3) المصدر نفسه، ص 249-251.

(4) بطبيعة الحال، فإن أطروحة معقدة كبرى كامنة خلف هذه الإشارة التوضيحية. والفكرة الأساس هنا هي أن الثقافة الباروكية نوع من التوليف الذي يجمع الفهم الحديث للفاعلية باعتبارها مكوِّنة ومتجهة إلى الداخل، تنشئ الأنظمة في العالم، والفهم الأقدم عهدًا للعالم باعتباره كونًا صاغته **الهيئة** أو **الشكل**. وبنظرة إلى الخلف، نجد أننا ميالون إلى رؤية التوليف باعتباره غير ثابت، وباعتباره محكومًا بأن يجري تجاوزه، كما حدث في الحقيقة.

لكن، ومهما تكن حقيقة هذا، فإننا نستطيع أن نرى في الثقافة الباروكية نوعًا من التوتر المكوِّن بين النظام الموجود بالفعل والتراتبي أيضًا، والفاعليات التي تواصله وتكمله من خلال فعلها البناء، فتميل إلى فهم أنفسها باعتبارها تقوم بالفعل انطلاقًا من ذواتها، وبالتالي باعتبارها قائمة خارج التراتب، مما يؤدي إلى أنها متساوية. ومن هنا تأتي الصياغات الهجينة كتلك التي رأيناها لدى لويس الرابع عشر.

لقد تعلمت الكثير من الوصف شديد الأهمية للفن الباروكي في كتاب دوبريه (*Passage to Modernity*, pp. 237-248). يتكلم دوبريه على عهد الباروك باعتباره «آخر توليف شامل» بين الفاعلية البشرية والعالم الذي تجري فيه، وذلك حيث يستطيع المعنى الذي تولده هذه الفاعلية أن يجد علاقة بالمعاني التي نكتشفها في العالم. لكنه تركيب مليء بالتوتر والتضارب.

لا تركز الكنائس الباروكية هذا التوتر على الكون باعتباره نظامًا ثابتًا، بل على الله الذي يجري التعبير عن قدرته وخيره في ذلك الكون، لكن الفاعلية البشرية هي التي تحمل هذه القدرة فتخلق «التوتر الحديث بين المقدس والنظام البشري مفهومين باعتبارهما مركزين منفصلين للقدرة» (226).

ويذهب دوبريه إلى أن الثقافة الباروكية موحدة «برؤية روحية شاملة.... يقف في المركز منها الشخص الواثق في قدرته على إعطاء العالم الوليد شكلًا وبنية. لكن ذلك المركز - وهنا تكمن أهميته الدينية - يظل مرتبطًا ارتباطًا شاقوليًا بالمصدر المتعالي الذي يستمد الخالق البشري قدرته منه عن طريق سلسلة هابطة من الكيانات الوسيطة. وهذا المركز المزدوج - البشري والإلهي - يميز صورة العالم الباروكي من الصورة الشاقولية التي كانت في العصور الوسطى حيث ينحدر الواقع من نقطة متعالية وحيدة، وكذلك من نقطة أفقية على نحو غير إشكالي في الحداثة اللاحقة، وهو ما ظهرت أول ملامحه في عصر النهضة. ويحمل التوتر القائم بين المركزين إلى عصر الباروك طبيعة ديناميكية قلقة معقدة» (237).

الحديث. ويقع دفاع بوسويه (Bossuet) عن حكم لويس الرابع عشر المطلق ضمن هذا السجلّ ذاته.

لكن الاقتصاد أمكنه أن يصبح أكثر من استعارة: صار ينظر إليه، أكثر فأكثر، باعتباره غاية المجتمع المهيمنة. وفي زمن نصيحة لويس الرابع عشر لابنه، طرح مونكريتيان نظرية للدولة تعتبرها، من حيث المبدأ، سلطة منظِّمة تستطيع أن تجعل الاقتصاد يزدهر (وبالمناسبة، يبدو أن هذا الرجل هو أول من سك مصطلح «الاقتصاد السياسي»). يعمل التجار حُبًا بالكسب، لكن حُسن سياسة الحاكم (هي يد مرئية جدًا في هذه الحالة) يمكن أن توجّه هذا الحبّ صوب الخير المشترك[5].

تعكس هذه النقلة الثانية السمة الثانية للنظام الحديث الذي عرضته في الفصل الأول؛ إذ تعطي المنفعة المتبادلة التي يُراد لنا أن يمنحها كل منا للآخر مكانة بالغة الأهمية لضمان الحياة وأسباب الحياة. ليس هذا تغيرًا معزولًا ضمن النظريات المعنية بالعناية الإلهية؛ بل هو تغير يواكب ميلًا رئيسًا في ذلك العصر.

غالبًا ما يفهم هذا الميل وفقًا للتفسيرات المادية القياسية التي عرَّجت عليها في الفصل الثالث، ومن أمثلتها الرواية الماركسية القديمة التي مفادها أنَّ طبقات الأعمال، والتجار، والصناعيين في وقت لاحق، كانت تزداد عددًا وتكتسب مزيدًا من القوة. وهذه الرواية، حتى على مستواها نفسه، في حاجة إلى إكمالٍ من خلال الإشارة إلى المطالب المتغيرة لسلطة الدولة. لقد بدأت تظهر، على نحو متزايد أكثر فأكثر، نخب حاكمة ترى في زيادة الإنتاج والتبادل المربح شرطين رئيسين للقوة السياسية والعسكرية. وتوضح تجربتا هولندا وإنكلترا ذلك. وبطبيعة الحال، ما إن يبدأ بعض الأمم في التطور الاقتصادي حتى يكون المنافسون مرغمين على اتباع المسار نفسه أو على القبول بالتّدهور إلى مرتبة تابعة. لقد كان هذا الأمر مسؤولًا عن تعزيز وضع الطبقات التجارية بقدر ما كان ازدياد عددها وثروتها مسؤولين عنه، إن لم يكن أكثر.

(5) Keohane, *Philosophy and the State in France*, pp. 164-167.

كانت هذه العوامل مهمة، لكنها لا تقوى على تقديم شرح كامل للتغير في فهم الذات. فما جعلنا نبدأ هذا المسار هو تغيرات على مستويات عدة، وليس على المستوى الاقتصادي وحده، بل على المستويين السياسي والروحي أيضًا. وهنا أظن أن فيبر محق، وإن لم تكن تفاصيل نظريته كلها قابلة للبقاء.

تأتي الأهمية الأصلية للأشخاص العاملين في مهنة على نحو مستقر من حقيقة أنهم بذلك يضعون أنفسهم في «مسارات مكرّسة» إذا أردنا استخدام التعبير البيوريتاني (التطهري). وإذا صارت الحياة المنظمة مطلبًا، لا للنخبة العسكرية أو الروحية/الثقافية فحسب، بل لجمهرة الناس العاديين أيضًا، فإن على كل امرئ أن يصبح منظمًا جادًا في ما يتعلق بما يفعله، وكذلك في ما يتعلق بضرورة فعله في الحياة، وهذا يعني تحديدًا العمل في مهنة منتجة. يستلزم المجتمع المنظم حقًا أن يتعامل المرء مع هذه المهن الاقتصادية على نحو جاد وأن يضع نظامًا لها. كانت هذه هي الأرضية السياسية.

لكن كان ثمة سبب روحي ضاغط، في المسيحية التي جرى إصلاحها وبين الكاثوليك على نحو متزايد أيضًا، من أجل الأخذ بهذا المطلب الذي يشير إليه فيبر. وإذا عبرنا عن الأمر بمصطلحات الإصلاح نقول: إذا كنا سنرفض الفكرة الكاثوليكية القائلة إن ثمة مسارات أسمى في الحياة، كالتبتل أو حياة الأديرة مثلًا، وذلك طبقًا «لخطط الكمال»، وإذا ما زعم المرء أن على المسيحيين جميعًا أن يكونوا مسيحيين مئة بالمئة، وأن المرء يستطيع أن يكون كذلك من خلال مهن كثيرة أو مسارات حياة كثيرة، فإن على المرء أن يزعم أيضًا أن الحياة العادية التي لا يستطيع أغلب الناس اجتنابها، أي حياة الأسرة والإنتاج والعمل والجنس، هي حياة تستحق التبجيل مثلما تستحقه أي حياة أخرى. بل تستحق التبجيل أكثر مما يستحقه التبتل في الأديرة، لأن حياة التبتل تلك قائمة على الزعم الباطل والمغرور بأن أصحابها قد وجدوا طريقًا أسمى.

كان هذا أساس إكساب الحياة العادية صفة القداسة. وهو ما أزعم أنه كان ذا أثر تكويني هائل على الحضارة الغربية؛ أثر تجاوز المسار الديني الأصلي، فطال جملة من الأشكال العلمانية أيضًا. ولهذا الأساس جانبان: فهو يحض على الحياة العادية باعتبارها محلًا لأرفع أشكال الحياة المسيحية، وهو يحمل

أيضًا توجهًا معاديًا للنخبة: لأنه يخفض أنماط الوجود التي يُزْعم أنها أرفع من سواها، سواء في الكنيسة (سلك الكهنوت) أو في العالم (الأخلاقيات عتيقة التوجه التي تضع التأمل في مكانة أسمى من الوجود المنتج). لقد أُنزِلَ الأقوياء من مواقعهم، ومُجِّد الضعفاء المتواضعون.

كان لهذين الجانبين دور تكويني في تطور الحضارة الحديثة. فالتشديد على الحياة العادية جزء من خلفية المكانة المركزية المعطاة للاقتصاد في حياتنا، إضافة أيضًا إلى الأهمية القصوى التي نعلقها على الحياة العائلية أو على العلاقات. أمّا الموقف المضاد للنخبة فيشكل أساس الأهمية الأساسية للمساواة في حياتنا الاجتماعية والسياسية[6].

تساهم هذه العوامل كلها، مادية وروحية، في تفسير الصعود التدريجي للاقتصادي إلى أن بلغ مكانته المركزية، وهو أمر مرئي على نحو واضح في القرن الثامن عشر. ويظهر عامل آخر في ذلك الوقت، أو لعله مجرد امتداد للعامل السياسي: اكتساب الفكرة القائلة إن التجارة والنشاط الاقتصادي هما السبيل إلى السلم والوجود المنظم صدقية متزايدة. هكذا صارت «التجارة الطيبة» نقيضًا للنزعة التدميرية البرية الموجودة في البحث الأرستقراطي عن المجد العسكري. وكلما ازداد التفات المجتمع إلى التجارة، صار أكثر تهذيبًا وتمدنًا، وتميز في فنون السلم. لقد صار الدافع إلى جني المال يعتبر «هوىً هادئًا». وعندما يستولي هذا الدافع على المجتمع فإنه يمكن أن يساعد في ضبط الأهواء العنيفة وكبتها. وإذا شئنا التعبير عن ذلك بلغة أخرى نقول إن جني المال يخدم مصالحنا، وإن المصالح تستطيع أن تراقب الأهواء وأن تضبطها[7]. بل إن كانط ذهب إلى أن الأمم يقلُّ لُجوؤها إلى الحرب عندما تصبح جمهورية، لأنها تصبح أكثر تأثرًا بسلطة دافعي الضرائب العاديين الذين تحركهم مصالحهم الاقتصادية.

---

(6) لقد ناقشت هذا الأمر على نحو مطول أكثر في: Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), chap. 13.

(7) Albert Hirschmann, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977)، أدين بفضل كبير للمناقشة الواردة في هذا الكتاب المثير للاهتمام إلى أقصى حد.

تشكّل فكرة النظام الطبيعي التي صارت متمركزةً حول الاقتصاد أساس العقائد القائلة بتناغم المصالح. بل إن هذا المفهوم الجديد للنظام الطبيعي أُسقِط على الكون أيضًا، لأن هذا ما هو منعكس في رؤية القرن الثامن عشر للنظام الكوني، لا باعتباره أشكالًا تراتبية في عملها، بل باعتباره سلسلة من الكائنات التي تتشابك غايات كل منها بغايات الآخرين. تلتحم الأشياء معًا لأن أحدها يخدم الآخر في بقائه وازدهاره. وهي تشكل الاقتصاد المثالي.

انظر إلى النبات يموت فيحفظ الحياة،
انظر إلى الحياة تنحل ثم تنبت من جديد:
كل أشكالٍ تزول ترفدُ أشكالًا أخرى،
(وبدورنا نلتقط نفحة الحياة ثم نموت)
مثل فقاعات تولد على سطح البحر الأم،
تعلو، ثم تهلك، وإلى البحر تعود.
لا شيء غريب: الأجزاء تتصل بالكل؛
روح واحدة تمتد في كل مكان وتحفظ الجميع

تربط بين الكائنات جميعًا، أعظمها وأحقرها؛
تجعل الوحش سندًا للإنسان، والإنسان سندًا للوحش،
الكل يُخدَم، والكل يَخدُم: لا شيء يقف وحده؛
تمتد السلسلة، ولا يعرف أحدٌ أين تنتهي
... ...
الرب موجود في طبيعة كل كائن
يمنحه البركة الحقة ويرسم حدوده السليمة؛
لكنه، ما دام قد شكّل كلًّا، فالكلّ مبارك،
على الحاجات المشتركة تقوم السعادة المشتركة:
هكذا يجري نظام أبدي منذ البداية،
يتصل الكائن بالكائن، والإنسان بالإنسان

من هذا كله، يخلص الشاعر بوب (Pope) منتصرًا إلى أن «حب الذات الحقيقي وحب المجتمع سِيّان»[8].

هكذا، لعل أول نقلة كبيرة أحدثتها هذه الفكرة الجديدة عن النظام، في النظرية وفي المتخيل الاجتماعي معًا، تتمثّل في أننا صرنا نرى مجتمعنا باعتباره اقتصادًا، أي منظومة متداخلة من نشاطات الإنتاج والتبادل والاستهلاك، وهو ما يشكل نظامًا له قوانينه وآلياته الخاصة. وبدلًا من كونه مجرد إدارة، يقوم بها من هم في السلطة، للموارد التي نحتاجها كجماعة في بيوتنا أو في الدولة، صار الاقتصاد الآن يحدد طريقة ارتباطنا في ما بيننا، ومجالًا لتعايش يمكن أن يكون مكتفيًا بذاته من حيث المبدأ، شريطة عدم تعرضه لخطر الاضطراب والنزاع. وتصور الاقتصاد باعتباره نظامًا إنجازٌ لنظرية القرن الثامن عشر، مع الفيزيوقراطيين[*] وآدم سميث؛ لكن التوصل إلى أن التعاون والتبادل الاقتصاديين هما أكثر غايات المجتمع وبرامج عمله أهمية يمثل تحولًا في متخيلنا الاجتماعي بدأ في تلك الحقبة ولا يزال مستمرًا إلى يومنا هذا. منذ تلك النقطة فصاعدًا، ما عاد المجتمع المنظم مكافئًا للسياسة أو الحكم؛ وصار يُنظر إلى أبعاد أخرى للوجود الاجتماعي باعتبارها تمتلك أشكالها الذاتية وتكاملها الذاتي. وينعكس هذا الأمر في التحول الذي أصاب معنى مصطلح المجتمع المدني في تلك الحقبة.

هذا هو الشكل الأول من الأشكال الثلاثة للمتخيل الاجتماعي التي أود أن أناقشها. لكني أود، قبل الانتقال إلى الشكل الثاني، أن أذكر سمة عامة تميّز فهمنا الحديث لذاتنا، وهي سمة تظهر إلى النور عندما نُقيمُ التضاد بين الاقتصاد والشكلين الآخرين. هذان الشكلان كلاهما - أعني المجال العام و«الشعب» الذي يحكم نفسه - يتخيلاننا على أننا فاعليات جمعية. وهذه الأنماط الجديدة

---

(8) Alexander Pope, *Essay on Man* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), part 3, pp. 9-26, 109-114; part 4, p. 396.

(*) الفيزيوقراطيون (من كلمة يونانية تعني «حكم الطبيعة») مجموعة من الاقتصاديين الفرنسيين المستنيرين في القرن الثامن عشر رأوا أن الأرض هي مصدر الثروة وأن منتجاتها يجب أن تكون الأرفع قيمة، بخلاف المركنتليين الذين اعتبروا أن ثروة الأمم تقاس بما تملكه من معادن نفيسة [المراجع].

من الفاعلية الجمعية هي من بين أبرز سمات الحداثة الغربية وما بعدها: فنحن نفهم أنفسنا، بعد كل حساب، باعتبارنا نعيش في عصر ديمقراطي.

لكن اعتبار الحياة الاقتصادية مسألة يدٍ خفية يبقى أمرًا مختلفًا تمامًا. فلا وجود لفاعلية جمعية هنا بل يبلغ الأمر حد إنكار هذه الفاعلية الجمعية. هناك فاعلون أفراد يتصرف كل منهم كما يرى، لكن الثمرة العامة تحدث من خلف ظهورهم جميعًا. ولها شكل بعينه يمكن توقعه، لأن ثمة قوانين بعينها تحكم طريقة تتالي جملة أفعالهم الفردية.

هذا وصفٌ يضفي طابعًا موضوعيًا على الحوادث الاجتماعية ويتعامل معها كبقية العمليات في الطبيعة، باعتبارها تتبع قوانين من النوع ذاته. لكن هذه النظرة التي تضفي الطابع الموضوعي على الحياة الاجتماعية هي مجرد جزء من الفهم الحديث، جزءٌ مشتق من النظام الأخلاقي الحديث، وذلك كأنماط جديدة لتخيل الفاعلية الاجتماعية. والأمران مرتبطان معًا مثل ارتباط جزئين من رزمة واحدة. فبمجرد أن نكف عن التعامل مع فكرة النظام الاجتماعي باعتباره أشكالًا أو هيئات عاملة في الواقع، من النوع الذي يستحضره أفلاطون، ونتعامل معه باعتباره أشكالًا تفرضها الفاعلية البشرية على الواقع الخامل، نصبح في حاجة إلى صور للترتيب العام لهذا الواقع الخامل وللعلاقات السببية التي تكونه، وذلك مثلما نحن في حاجة إلى نماذج لفعلنا الجمعي في هذا الواقع. فالمهندس في حاجة إلى معرفة قوانين المجال الذي سوف يعمل فيه، بقدر ما هو في حاجة إلى معرفة مخطط الشيء الذي يحاول إنجازه. والواقع هو أن رسم هذا العنصر الثاني الذي هو المخطط غير ممكن من غير معرفة العنصر الأول.

هكذا، يرى هذا العصر أيضًا بدايات نوع جديد من إضفاء الطابع الموضوعي على العلوم الاجتماعية، وذلك ابتداءً من المسح الذي أجراه وليام بيتي في إيرلندا أواسط القرن السابع عشر، وقيامه بجمع الحقائق والإحصائيات عن الثروة والإنتاج والسكان ليكون ذلك كله أساسًا للسياسة. والصور المضفية للطابع الموضوعي على الواقع الاجتماعي هي سمةٌ بارزة من سمات الحداثة

الغربية شأنها شأن إقامة فاعليات جمعية واسعة النطاق[9]. فالإدراك الحديث للمجتمع إدراك ثنائي القطب على نحو لا فكاك منه.

من أجل فهم أفضل لهذا التغير في طبيعة العلم، علينا أن نراه من الجهة الأخرى لهذا الانقسام. فطالما أن المجتمع كان يُفهم في ضوء شيء يشبه الغائية على النمط الأفلاطوني أو الأرسطي، فإن هذا النوع من النظرة ثنائية القطب كان مستحيلًا. وإذ أتكلم على الغائية، فإنني لا أود إثارة أي عقائد ميتافيزيقية من العيار الثقيل. إنني أتكلم على فهم واسع الانتشار للمجتمع باعتباره ذا نظام «سويّ»، نظام ينحو إلى حفظ نفسه مع مرور الزمن، لكنه يمكن أن يتعرض للخطر بفعل بعض التطورات التي يمكن، إن تجاوزت نقطة بعينها، أن تدفعه إلى الانزلاق صوب الدمار أو الصراع المدني أو الفقدان الكامل للشكل السليم. ويمكننا أن نرى هذا باعتباره فهمًا للمجتمع شديد الشبه بفهمنا لأنفسنا على أننا عضويات من حيث التصورات الرئيسة عن الصحة والمرض.

بل إن مكيافيلي نفسه لا يزال لديه فهم من هذا النوع عندما يتعلق الأمر بالأشكال الجمهورية. وهناك توازن متوتر بين **الكبار** (grandi) والشعب لا بد من المحافظة عليه إذا كان لهذه الأشكال أن تستمر. وتجري المحافظة على هذا التوازن في الكيانات السياسية المعافاة من خلال اللعب أو التنافس والرقابة المتبادلة بين الأنظمة. لكن ثمة تطورات بعينها يمكن أن تضع هذا كله موضع الخطر، من قبيل إسراف المواطنين في الاهتمام بثرواتهم وممتلكاتهم الخاصة. وهذا يمثل **فسادًا** (corruzione)، وما لم يجر التعامل مع هذا الفساد في وقته، وعلى نحو صارم، فإنه يصل بالحرية الجمهورية إلى أجَلها. وهنا ثمّة إسناد سببي أو نسبة سببية: الثروة تقوض الحرية. لكن مصطلح «الفساد»، بما يحمله من وقع معياري قوي، يبين أن فهم المجتمع يجري تنظيمه حول مفهوم للشكل السويّ.

ما دام الفكر الاجتماعي منظمًا على هذا النحو، فإن النظرة ثنائية القطب لا

---

(9) انظر المناقشة المهمة في: Mary Poovey, *A History of the Modern Fact* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), chap. 3.

تستطيع أن تتمكن وتترسخ. فلا يُفهم الواقع باعتباره خاملًا، بل باعتباره متشكلًا بفعل شكل سوي يُديم نفسه ما دام ضمن حدود بعينها من البعد عن شكله المناسب، حدود يحدث بعدها انزلاقٌ إلى الخراب، مثلما يحدث في جسد بشري معافى. ويجري النظر إلى الفعل الجمعي الناجح باعتباره يحدث ضمن ميدان مشكل بفعل هذا الشكل؛ بل إنَّ هذا الشكل هو شرط له. وما إن نفقده، حتى يتفكك الفعل الجمعي إلى مساعٍ متقاتلة فاسدة من جانب أفراد لا ينظر كل منهم إلا إلى نفسه. لا وجود لواقع خاملٍ، ولا لفعل من الخارج يفرض شكلًا ما على هذا الواقع.

قد يظن المرء أن مفهوم آدم سميث عن اليد الخفية يحدد نظامًا «سويًا» جديدًا: نظامٌ من الاغتناء المتبادل. ولعلّه يمكن التعامل مع هذا المفهوم بهذه الطريقة من بعض النواحي، وهذا ما يقوله كثير من دعاة السوق الليبراليين الجدد في زماننا هذا. لكنه ليس نظامًا للفعل الجمعي، لأن السوق نفيٌ للفعل الجمعي. حتى يعمل نظام السوق على نحو سليم، فإنه يستلزم نوعًا بعينه من التدخلات (حفظ النظام، وإنفاذ العقود، وتحديد الأوزان والمقاييس... إلخ)، ويستلزم كذلك ضروبًا (يجري التشديد عليها من غير انقطاع) من عدم التدخل (فلتتركنا الحكومة وشأننا). لكن ما هو لافتٌ للنظر كثيرًا في ما يخص اليد الخفية السميثية، من وجهة نظر العلم القديم، هو أنها نظام تلقائي يظهر في خضم الفساد، أي من بين الفاعلين الذين يهتم كل منهم بنفسه فحسب. وهو ليس اكتشافًا يخص الشروط المعيارية للفعل الجمعي السليم، على غرار الصلة التي أقامها مكيافيلي بين الثروة والفساد.

في علم يهتم بهذه الشروط، ليس ثمة مجال لفعل غير مؤطر بواقع مؤسس معياريًا، ولا لدراسة للميدان الاجتماعي الخامل المحايد معياريًا. ولا يستطيع أي مكون من مكونيّ النظرة الحديثة ثنائية القطب أن يجد مستقرًا له هنا.

تتصل هذه النقلة في طبيعة العلم أيضًا بالتغير الذي أشرت إليه قبل عدة فقرات. فبالنسبة إلى أبناء العصر الحديث، لم يعد المجتمع المنظم مكافئًا للدولة أو لنظام الحكم. فما إن نكتشف العمليات المجرّدة عما هو شخصي جاريةً من خلف ظهور الفاعلين حتى تتبين وجوه أخرى للمجتمع تُظهِر نوعًا

من النظامية systematicity الشبيهة بالقانون. والاقتصاد الذي تقوده اليد الخفية واحدٌ من هذه الوجوه. وسوف يجري في وقت لاحق تحديد وجوه أخرى للحياة الاجتماعية أو للثقافة أو للسكان من أجل إخضاعها للمعالجة العلمية. وسوف تكون هناك أكثر من طريقة يمكن بموجبها اعتبار أن ذلك الجسم نفسه من الكائنات البشرية التي تتفاعل على نحو نظاميّ يشكل كيانًا واحدًا، أي مجتمعًا. وفي وسعنا الكلام على ذلك الجسم باعتباره اقتصادًا أو دولة أو مجتمعًا مدنيًا (صار يتحدد الآن بأوجهه غير السياسية)، أو مجرد مجتمع أو ثقافة. لقد تم فك الارتباط بين «المجتمع» و«الدولة». وصار مفهوم «المجتمع» يعوم حرًا عبر عدد من التطبيقات المختلفة.

يدشن كثير مما هو موجود في هذه الثورة العلمية رفض نمط التفكير المعياري القائم على أساس الغاية. وكان هذا الرفض أيضًا جزءًا مركزيًا من معظم التفكير الأخلاقي الذي ينبثق من فكرة النظام الحديثة، تلك الفكرة التي تجد تعبيرًا عنها في معاداة الأرسطية لدى لوك والمتأثرين به. وبطبيعة الحال، فإن رفض الغائية كان يحركه موقف شهير مؤيد للعلم الميكانيكي الجديد؛ لكنه كان مدفوعًا أيضًا بالنظرية الأخلاقية المنبثقة حديثًا. فما ميز نظرية القانون الطبيعي الذرية الجديدة عن سابقتها، كما صاغها توما الأكويني (Thomas Aquinas) مثلًا، هو انفصالها الشامل عن المنظومة الأرسطية التي كانت مركزية لدى الأكويني: لم يجر استنتاج الأشكال السياسية السليمة من غاية تعمل عملها في المجتمع البشري. كان ما برر القانون هو أنه جاء بأمر الرب (لوك) أو أن له معنى منطقيًا، بالنظر إلى الطبيعة المنطقية والاجتماعية لبني البشر (غروتيوس)، أو أنه (وهذا ما كان في وقت لاحق) يوفر سبيلًا إلى ضمان تناغم المصالح[10].

لا تخلو النظرة الحديثة ثنائية القطب من توتراتها الخاصة. وكنت قد ذكرت أن الحرية، باعتبارها خيرًا أساسيًا، مُشدَّدٌ عليها كثيرًا في النظام الأخلاقي الحديث: فهي واحدة من الخصائص المركزية للبشر الذين يقبلون بالمجتمع فيُكوِّنونه، وهي منقوشة في شرطهم باعتبارهم صانعين يبنون عالمهم الاجتماعي

---

(10) انظر: J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), part 1, and Pierre Manent, *La cité de l'homme* (Paris: Fayard, 1994), part 1.

الخاص، وذلك في مقابل أن يكونوا مولودين في عالم اجتماعي يمتلك شكله المعياري أصلًا. والواقع أن من بين أسباب الرفض العنيف للغائية الأرسطية هو أنها كانت تُعتبر، في ذلك الوقت كما الآن، ميالة إلى الحد من حريتنا في تقرير حياتنا وبناء مجتمعاتنا.

لكن من الممكن أن تنشب معركة بين النظرتين، لهذا السبب ذاته. فما يقع بالنسبة إلى إحدى المدرستين في ميدان النظرة الموضوعية إلى الواقع الذي لا يمكن تجنبه يُمكن أن تعتبره المدرسة الأخرى استسلام قدرة الإنسان على تصميم عالمه أمام فاعلية إيجابية زائفة. والأهمية نفسها التي يجري إعطاؤها للحرية لا بدّ من أن تبرز هذا النوع من التحدي. كان هذا الصنف من النقد مركزيًا في أعمال روسو، وكذلك في أعمال من أتوا بعده: فيخته (Fichte) وهيغل (Hegel) وماركس. ولسنا في حاجة إلى التشديد على الأهمية التي كانت لهم في حضارتنا. فالطموح إلى تحويل ما هو في ذاته (an sich) إلى شيء يُفترض أنه لِذاته (für sich)، إذا ما استخدمنا المصطلحات الهيغلية – الماركسية، أمر لا يني يتكرر. نرى هذا في المحاولة الدائمة الرامية إلى تحويل ما يكون في البدء فئات اجتماعية موضوعية فحسب (كالمعوقين، أو من يتلقون الدعم الاجتماعي، مثلًا) إلى فاعليات جمعيّة فاعلة من خلال حركات تقوم بتعبئة تلك الفئات.

لكن، كان ثمة تقليد إنساني مدني سابقٌ على ما كتبه هؤلاء الفلاسفة وترك أثره في أعمالهم، ألا وهو أخلاقيات الحكم الذاتي الجمهوري. وهنا نصل إلى توتر غير قابل للفصل عن النظام الأخلاقي الحديث نفسه. وعلى الرغم من تطوره واستقراره في متخيلاتنا الاجتماعية الحديثة، فإنه أيقظ إحساسًا بالشك وعدم الراحة. ورأينا أن ترسخه كان على صلة بالفهم الذاتي للمجتمع الحديث باعتباره مجتمعًا تجاريًا، وأن التحول إلى المرحلة التجارية كان يُفهم على أنه أحدث أثرًا في عملية التهدئة الداخلية الكبرى في الدول الحديثة. لقد أزاح هذا المجتمع الحرب عن عرشها في أعلى النشاطات البشرية، ووضع الإنتاج في مكانها. وكان معاديًا لقواعد شرف المحارب القديمة، ومال إلى تعديلها وتسويتها.

ما كان لهذا كله إلا أن يثير مقاومة. ولم تقتصر المقاومة على الفئات التي

كان لها نصيب طيب في الحال القديم للأمور، أي نبلاء السيف. كان أناس كثر، من مواقع مختلفة، مترددين متشككين أيضًا. ومع مجيء المجتمع التجاري، بدا أن العظمة والبطولة والإخلاص الكامل لقضية ليست نفعية يتهددها خطر الذبول، بل خطر الاختفاء من هذا العالم.

كان من بين الأشكال التي اتخذها هذا القلق خشيةٌ من أن يصبح الرجال الذين يتبعون مبدأ المجتمع المهذب «مخنثين» فيفقدون فضائلهم الرجولية. وكانت هذه فكرة مهمة متكررة كثيرًا في القرن الثامن عشر. وعلى المستوى الأكثر بدائية، أمكن لهذا أن يبرز في عصيان يقوم به مشاغبو الطبقة العليا ضد تواضعات التهذيب في ذلك الزمان؛ أما على مستوى أعلى قليلًا، فقد أدى ذلك إلى عودة المبارزة في إنكلترا القرن الثامن عشر[11]. أما على المستوى الأعلى، فقد أدت هذه المخاوف إلى تشجيع أخلاقيات الإنسانية المتمدنة لتكون منافسًا لمبادئ المجتمع التجاري، أو ربما تعويضًا عن الأخطار - مثل الخَوَر، والفساد، وفقدان الحرية - التي أتى بها الشكل الحديث. ما كان هذا أمرًا هامشيًا، إذ شغل بال معظم المفكرين النافذين في ذلك الزمان، ومنهم آدم سميث[12].

ظلت هذه التوترات والمخاوف جزءًا مركزيًا في الثقافة الحديثة. وأمكنها، في شكل منها، أن تؤدي إلى تنقيح متغيّر لفكرة النظام الحديثة؛ لإنقاذ الفضيلة المدنية أو الحرية أو حكم الذات غير المغترب، كما نجد في فلسفتي روسو وماركس. أمّا في شكل آخر، فقد نُظِرَ إليها كتهديد محتمل بالتفكك أو التفسّخ متأصل في النظام، لكن أصحاب هذه النظرة لم يكونوا يرغبون البتة في رفض

(11) Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society* (London: Longman, 2001), chaps. 3, 4, and Anna Bryson, *From Courtesy to Civility* (Oxford: Oxford University Press, 1998), chap.7.

(12) الواقع هو أن ما نعتبره ذرى العلم الاجتماعي التنويعي، من مونتسكيو إلى فيرغسون، لم يكن وحيد اللون. فلم يستند هؤلاء الكتاب إلى نمط العلم الحديث المضفي للطابع الموضوعي فحسب، بل إلى الفهم الجمهوري التقليدي أيضًا. ولم يقف آدم سميث عند صياغة اليد الخفية فحسب، بل إنه فكر أيضًا في العواقب السلبية للتقسيم الشديد للعمل في ما يتعلق بالمواطنة والروح الحربية «في جسم الشعب الكبير». Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976), vol. 2, p. 787,

أما فيرغسون الذي أنتج واحدة من أهم نظريات المجتمع التجاري وأكثرها تأثيرًا، فقد درس الشروط التي يمكن أن تصاب هذه المجتمعات بالفساد في ظلها، انظر: Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1980), parts 5, 6.

هذا النظام لمجرد العثور على وقاية ما من احتمالاته الخطرة. ينتمي سميث، وتوكفيل من بعده، إلى هذه الفئة.

كذلك تحول القلق في ما يخص التسوية والتعديل، ونهاية البطولة والعظمة، إلى شجب عنيف للنظام الأخلاقي الحديث وكل ما يدعمه، وذلك مثلما نرى لدى نيتشه. لقد فشلت المحاولات التي رمت إلى بناء دولةٍ حول مفهوم للنظام ينافس هذا المفهوم في قلب الحضارة الحديثة؛ وكانت الصيغ المختلفة من الفاشية وما يتصل بها من شموليات أكثر هذه المحاولات بروزًا. لكن استمرار شعبية نيتشه يبين أن هذا النقد المدمر لا يزال قادرًا على مخاطبة كثير من الناس في أيامنا هذه. فالنظام الحديث، على الرغم من ترسخه، بل ربما بسبب ترسخه هذا، لا يزال يثير قدرًا كبيرًا من المقاومة.

6
المجال العام

لعل البعد الاقتصادي كان أول بعد من أبعاد المجتمع المدني يتمكن من إنجاز هوية مستقلة عن الكيان السياسي. لكن المجال العام تبعه بعد فترة قصيرة.

المجال العام فضاء مشترك يلتقي فيه أفراد المجتمع عبر جملة متنوعة من الوسائط: المطبوعة، والإلكترونية، والمقابلات الشخصية المباشرة أيضًا؛ وذلك لمناقشة مسائل ذات اهتمام مشترك، والتوصل من خلال ذلك إلى تشكيل تفكير مشترك في هذه المسائل. وأقول «فضاءً مشتركًا» بصيغة المفرد، لأنه على الرغم من تعدد الوسائط، وتعدد التبادلات التي تحدث من خلالها، فهي تعتبر في حالة تواصل داخلي من حيث المبدأ. تأخذ المناقشات التي نراها على التلفزيون الآن في حسبانها ما قيل في الصحف هذا الصباح؛ كما أن ما قيل في الصحف ينطلق من حوارات جرت على الإذاعة بالأمس، وهكذا دواليك. وهذا هو السبب الذي يجعلنا نتكلم عادة على المجال العام بصفة المفرد.

المجال العام سمة مركزية في المجتمع الحديث، إلى حد يستلزم تزويره عندما يراد قمعه أو التلاعب به. وتشعر المجتمعات الاستبدادية الحديثة أنها مجبرة على مسايرة ذلك. فافتتاحيات الصحف الحزبية، وهي افتتاحيات يفترض أن تعبر عن رأي كاتبيها، تُقَدَّم كي تنظر فيها بقية المواطنين؛ ويجري تنظيم تظاهرات جماهيرية للتعبير عن غضب أعداد كبيرة من البشر. ويحدث ذلك كله كما لو أن ثمة عملية أصيلة تجري فتشكل تفكيرًا مشتركًا من خلال التبادل، على الرغم من أن النتيجة تكون مضبوطة ضبطًا متأنيًا منذ البداية.

أستند في هذه المناقشة استنادًا خاصًا إلى كتابين غاية في الأهمية. نُشر الكتاب الأول قبل نحو ثلاثين عامًا، لكنه لم يُتَرْجَم إلى الإنكليزية إلا مؤخرًا. وهو كتاب يورغن هابرماس الذي يحمل عنوان **التحول البنيوي للمجال العام**. يتناول الكتاب تطور الرأي العام في أوروبا الغربية خلال القرن الثامن عشر. أما الكتاب الآخر فهو كتاب مايكل وارنر، **رسائل الجمهورية**، الذي صدر مؤخَّرًا ويصف الظاهرة المماثلة في مستعمرات بريطانيا في أميركا[1].

هناك فكرة مركزية في كتاب هابرماس هي ظهور مفهوم جديد للرأي العام في أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر. صار يُنظر إلى المطبوعات المتفرقة أو المجموعة الصغيرة أو التبادلات المحلية باعتبارها نقاشًا كبيرًا واحدًا ينبثق منه الرأي العام لمجتمع بأسره. وإذا أردنا التعبير عن ذلك بكلمات أخرى، نقول إن من المفهوم أن يكون أشخاص متباعدون يحملون الآراء نفسها متصلين عبر نوع من فضاء للنقاش يتمكنون عبره من تبادل الآراء مع الآخرين ومن الوصول إلى نقطة النهاية المشتركة هذه.

ما هو هذا الفضاء المشترك؟ إنه شيء غريب نوعًا ما حين نفكر فيه. فمن المفترض أنه لم يسبق للأشخاص المعنيين بالنقاش هنا أن التقوا قط، لكنهم يُعتَبرون مرتبطين في فضاء النقاش المشترك عن طريق وسائط، كانت في القرن الثامن عشر عبارة عن وسائط مطبوعة. كانت الكتب والنشرات والصحف تُتداول بين جمهور المتعلمين، فتنقل التحليلات والأطروحات والحجج والحجج المضادة التي يشير كل منها إلى غيره ويحاول دحضه. كانت هذه المواد تُقرأ على نطاق واسع وغالبًا ما تُناقَش في لقاءات مباشرة، وفي غرف الجلوس، والمقاهي، والصالونات، وفي أماكن عامة أكثر (سلطةً) كالبرلمان مثلًا. والنظرة العامة التي تنتج عن هذا كله، إذا نتجت، تُعْتَبَر رأيًا عامًا بحسب هذا المعنى الجديد.

(1) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. Thomas Burger (Cambridge, MA: MIT Press, 1989); German Original: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1989), and Michael Warner, *The Letters of the Republic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

هذا الفضاء مجال عام بالمعنى الذي أستخدمه هنا. و«اعتبار» نتيجة مستخلصة رأيًا عامًا يعكس حقيقة أن المجال العام لا يمكن أن يوجد إلا إذا تمّ تخيّله بصفته مجالًا عامًا. وما لم ينظر المشاركون إلى المناقشات المتفرقة باعتبارها متصلة ضمن تبادل كبير واحد للرأي، فما من معنى لاعتبار ثمرتها رأيًا عامًا. لا يعني هذا أن التخيل كلي القدرة. فثمة شروط موضوعية: شرط داخلي، كأن تكون بين المناقشات المحلية المجزّأة حالات متبادلة مثلًا؛ وخارجي بمعنى أنه يجب أن توجد مواد مطبوعة متداولة لدى كثرة من المصادر المستقلة حتى يتوفر أساس ما يمكن اعتباره مناقشة عامة. وكما يقال غالبًا، فإن المجال العام الحديث معتمد على «رأسمالية الطباعة» في اشتغاله واستمراره. لكن الطباعة نفسها، مثلما يبين وارنر، بل حتى رأسمالية الطباعة، لم توفر الشرط الكافي. كان لا بد من أن يكون ذلك ضمن السياق الثقافي الصحيح حيث يمكن أن تنشأ تفاهمات مشتركة أساسية[2]. كان المجال العام طفرة في المتخيل الاجتماعي. وكانت هذه الطفرة حاسمة الأهمية لتطور المجتمع الحديث. وكانت أيضًا خطوة مهمة في المسار الطويل.

نحن الآن في وضع أفضل قليلًا لفهم ماهية المجال العام، ولفهم ما جعله جديدًا في القرن الثامن عشر. إنّه نوع من الفضاء المشترك، كما كنت أقول قبل قليل، يتبادل فيه الفهم أشخاصٌ لم يلتقوا قط، وينخرطون في المناقشة، ويكونون قادرين على التوصل إلى تصور مشترك. وسوف أطرح هنا بعض المصطلحات الجديدة. ففي وسعنا التكلم على الفضاء المشترك عندما يقوم الناس بفعل مشترك يتركز على غرض من الأغراض، كأن يكون ذلك شعيرة من الشعائر أو استمتاعًا بمسرحية أو محادثة تجري بينهم أو احتفالًا بحدث كبير. فمحط تركيز هؤلاء الناس مشترك، وليس متقاربًا فحسب، لأنه جزء مما يُفهم عامة أنهم مجتمعون من أجله، وهو الموضوع أو الغرض المشترك وليس مجرد اهتمام من قبل كل شخص، بمفرده أو بمفردها، بالشيء نفسه في الوقت نفسه. بهذا المعنى، فإن «رأي بني البشر» لا يشير إلا إلى وحدة تقاربية فحسب، في حين يشير مصطلح الرأي العام إلى شيء يُفترض أنه وُلد نتيجة سلسلة من الأفعال المشتركة.

---

(2) Warner, *The Letters of the Republic*, chap. 1.

ينشأ نوع من الفضاء العام، مفهومًا على نحو حدسي، عندما يجتمع الناس لغرض من الأغراض، سواء أكان ذلك على مستوى ضيق من أجل الحديث، أم على نطاق أوسع وأكثر عمومية في مجلس مدروس، أم في شعيرة من الشعائر، أم في احتفال، أم من أجل الاستمتاع بمباراة رياضية أم بمسرحية غنائية. والفضاء العام الذي ينشأ نتيجة اجتماع الناس في موضع هو ما أود أن أدعوه باسم «الفضاء العام الموضعي».

لكن المجال العام شيء مختلف. فهو يتجاوز هذه الفضاءات الموضعية، ويعلو فوقها. وقد يجوز لنا القول إنه يربط معًا جملة من هذه الفضاءات ضمن فضاء واحد كبير لا يقوم على اجتماع الناس مكانيًا. والمناقشة العامة نفسها هي ما يفترض أنه موضوع مناقشتنا في هذا اليوم، وموضوع محادثة صريحة يدلي بها شخص آخر في الغد، وموضوع مقابلة تجريها صحيفة من الصحف يوم الثلاثاء، وهكذا دواليك. وأنا أدعو هذا النوع الكبير من الفضاء المشترك غير المحلي فضاءً «فوق موضعي». وقد كان الفضاء العام الذي ظهر في القرن الثامن عشر فضاءً مشتركًا فوق موضعي.

تقام هذه الفضاءات، جزئيًا، بفعل التفاهمات المشتركة؛ أي إنها غير قابلة للرد إلى تفاهمات من هذا النوع، لكنها لا توجد من غيرها. وتقتضي أنواع جديدة غير مسبوقة من الفضاءات تفاهمات جديدة غير مسبوقة أيضًا. هكذا هي الحال في ما يتعلق بالمجال العام.

ليست الحالة فوق الموضعية هي الجديد في الأمر هنا، إذ كانت الكنيسة والدولة تشكلان فضاءين فوق موضعيين. لكن إيضاح موضع الجِدّة يأخذنا إلى السمات الأساس للمجال العام باعتباره خطوة في المسار الطويل.

أرى المجال العام خطوة في هذا المسار لأن فكرة النظام الحديثة هي ما ألهم هذه الطفرة في المتخيل الاجتماعي. تبرز سمتان اثنتان في هذا الصدد. الأولى سمة تضمنها الكلام الذي سقته قبل قليل: هوية المجال العام المستقلة عما هو سياسي. والأخرى هي قوته التي يتميز بها بصفته مَعلمًا للمشروعية. أما سبب أهمية هاتين السمتين فسوف يتضح إذا ما عدنا إلى الصورة المثلى الأصلية لدى غروتيوس أو لوك مثلًا.

أولًا، يُعتبر المجتمع السياسي في الصورة المثلى لدى غروتيوس - لوك بمثابة أداة من أجل شيء سابق على السياسة. فهناك مكان للوقوف، عقليًا، خارج كيان الدولة، إذا جاز القول، للحكم على أدائها من ذلك المكان. هذا ما ينعكس في الطرائق الجديدة لتخيل الحياة الاجتماعية مستقلةً عما هو سياسي، وأقصد هنا الاقتصاد والمجال العام.

ثانيًا، إنَّ الحرية أمر مركزي في ما يخص الحقوق التي يوجد المجتمع للدفاع عنها. وبالاستجابة إلى هذا وإلى مفهوم الفاعلية الكامن فيه معًا، تلحظ النظرية أهمية كبيرة لاشتراط إقامة المجتمع السياسي على قبول الناس الموجودين ضمن إطاره.

الآن، إنَّ النظريات التعاقدية في شأن الحكومة الشرعية كانت موجودة من قبل. أما الجديد في نظريات القرن السابع عشر فهو أنها تضع شرط القبول على مستوى أكثر أساسية. ما عاد الأمر مقتصرًا على ضرورة قبول الشعب، المُتصور باعتباره موجودًا قبلًا، بمن يريد أن يحكمه. إذ يأخذنا العقد الأصلي الآن خارج حالة الطبيعة، بل يشكّل أيضًا أساس وجود الجماعة الذي يطال تأثيره أعضاءها الأفراد.

يمكن لهذه المطالبة الأصلية بالقبول التاريخي، مرة وإلى الأبد، باعتباره شرطًا للمشروعية، أن تتطور تطورًا سهلًا إلى مطالبة بقبول حاليّ. فعلى الحكومة أن تفوز برضا المحكومين، لا في الأصل فحسب، بل كشرط مستمر لشرعيتها. وهذا ما يبدأ ظهوره في وظيفة إضفاء الشرعية التي يقوم بها الرأي العام.

يمكن إيضاح سمات المجال العام هذه من خلال التدقيق في ما هو جديد فيه على مستويين اثنين: ما **يفعله المجال العام**؛ وماهيته.

أولًا، ما يفعله المجال العام، أو ما يُفعل فيه بالأحرى. فالمجال العام هو محل مناقشة تشمل الجميع من حيث الاحتمال (على الرغم من أن هذا الزعم كان في القرن الثامن عشر مقتصرًا على المتعلمين أو على أقلية من المتعلمين أو «المستنيرين»)، وفيه يستطيع المجتمع أن يصل إلى تصور مشترك في ما يخص المسائل المهمة. وهذا التصور المشترك نظرة نسبية تنبثق من المناقشة النقدية،

وليس مجرد مجمل أو خلاصة لمختلف الآراء التي ظهرت لدى الناس[3]. ونتيجة ذلك، فإن لهذا التصور مكانة معيارية: فعلى الحكومة أن تصغي إليه. وهناك سببان لهذا، مال أحدهما إلى التغلب على الآخر، وإلى ابتلاعه في آخر المطاف. السبب الأول هو أن من المرجح أن يكون هذا الرأي مستنيرًا، ما يعني أن من الحكمة أن تأخذ الحكومة به. وتقدم الشهادة الآتية التي اقتبسها هابرماس عن لوي سباستيان مرسييه (Louis Sebastien Mercier) تعبيرًا واضحًا عن هذه الفكرة[4]:

> **تعتمد الكتب الجيدة على استنارة طبقات الشعب كلها؛ وهي تجلّ الحقيقة. وهي التي تحكم أوروبا أصلًا؛ إذ تنوّر الحكومة في ما يتعلق بواجباتها وأخطائها ومصالحها الحقة والرأي العام الذي يتعين عليها الإصغاء إليه واتباعه: فهذه الكتب الجيدة مُعلّمٌ صبور ينتظر يقظة القائمين على الدول وهدوء أهوائهم[*].**

من المعروف تمامًا أن كانط كان لديه رأي مماثل.

(3) يشير هذا إلى مدى ابتعاد مفهوم القرن الثامن عشر للرأي العام عن موضوع دراسات الاقتراع في يومنا هذا. فالظاهرة التي ترمي دراسات الرأي العام إلى قياسها، وفقًا للتمييز الذي أقيمه أنا، هي وحدة تقاربية ليست في حاجة إلى أن تنبثق عن نقاش. وهي تماثل رأي البشر كنوع. أما المثال الكامن خلف نسخة القرن الثامن عشر فهو يظهر في هذا المقطع المأخوذ من بورك، والذي ورد لدى هابرماس، (Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, pp. 117-118): «في بلد حر، يرى كل إنسان أنه معني بالمسائل العامة كلها؛ ويرى أن له حقًا في تشكيل وتقديم رأي في ما يخصها. ويقوم الناس بتنخيل هذه الأفكار وتمحيصها ومناقشتها. وهم فضوليون، تواقون، مهتمون وغيورون؛ ومن خلال جعلهم هذه المسائل مواضيع يومية لتفكيرهم واكتشافاتهم، فإن العدد الأكبر يخلص إلى معرفة مقبولة بها، في حين يصل بعضهم إلى معرفة ممتازة.... أما في بلدان أخرى، فلا أحد يهتمّ سوى الأشخاص الذين تدعوهم وظيفتهم الرسمية إلى أن يكون لديهم اهتمام كبير بالشؤون العامة، ولا يجرؤون على محاولة فرض رأي واحدهم على الآخر، كما أن القدرة على ممارسة هذا النوع من الأمور أمر نادر في الحياة. وفي البلدان الحرة، غالبًا ما نجد قدرًا أكبر من الحكمة والتعقل العامين في المتاجر والمصانع بالمقارنة مع ما نجده في حكومات الأمراء في البلدان التي لا يجرؤ فيها أحد على أن يكون له رأي إلى أن يأتي هذا الرأي إليه».

(4) Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p. 119.

(*) بالفرنسية في النص الأصلي:

Les bons livres dépendent des lumières dans toutes les classes du peuple; ils ornent la vérité. Ce sont eux qui déjà gouvernent l'Europe; ils éclairent le gouvernement sur ses devoirs, sur sa faute, sur son véritable intérêt, sur l'opinion publique qu'il doit écouter et suivre: Ces bons livres sont des maîtres patients qui attendent le réveil des administrateurs des états et le calme de leurs passions.

يبرز السبب الثاني من رأي مفاده أن الناس ذوو سيادة. ومن هنا، فإن الحكومة لا تكون حكيمة فحسب إن هي اتبعت الرأي العام، بل هي ملزمة أخلاقيًا بهذا. فعلى الحكومات أن تشرِّع وأن تحكم في وسط جمهور مفكر يُعْمل عقله. وفي عملية اتخاذ القرارات، على البرلمان والمحكمة معًا التركيز على ما نتج عن الجدال المستنير بين الناس، وعلى إنفاذه. ومن هذا ينبثق ما يدعوه وارنر، مقتديًا بهابرماس، باسم «مبدأ المراقبة»، الذي يلح على أن تكون مجريات أعمال الهيئات الحاكمة علنية، مفتوحة أمام تدقيق المواطنين المهتمين[5]. ومن خلال هذه العلنية، يستنير الرأي العام بالمداولات التشريعية، ويتيح لها بأن تكون عقلانية إلى الحد الأقصى، ويضعها تحت ضغطه في الوقت عينه، ما يعني الإقرار بأن على التشريع أن ينحني في النهاية أمام التكليف الواضح الذي يمنحه هذا الرأي[6].

المجال العام إذن هو محل إحكام الآراء العقلانية التي ينبغي أن ترشد الحكومة. وصار ينظر إلى هذا باعتباره سمة أساسًا في المجتمع الحر. يقول بورك: «في بلد حر، يعتقد كل امرئ أنه معني بالأمور العامة كلها»[7]. بالطبع هناك شيء جديد تمامًا بهذا الخصوص في القرن الثامن عشر، إذا ما قورنت الحال بالماضي القريب جدًا في أوروبا. ولكن قد يسأل المرء: هل هذا جديد في التاريخ؟ أليست هذه سمة للمجتمعات الحرة كلها؟

لا، هناك فارق دقيق، لكنه مهم. لنقارن بين مجتمع حديث فيه مجال عام وجمهورية أو دولة مدينة قديمة. نستطيع أن نتخيل في الثانية أن من الممكن أن

---

(5) Warner, *The Letters of the Republic*, p. 41.

(6) انظر كلمة فوكس الواردة لدى هابرماس: Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, pp. 65-66:

«استشارة الرأي العام أمر صحيح وحكيم بكل تأكيد.... وإذا لم يتفق الرأي العام مع رأيي؛ أو إذا لم يروا الخطر مثلما أراه حتى بعد أن أدلّهم عليه، أو إذا اقتنعوا أن ثمة علاجًا أفضل مما أقترحه، فإن عليّ أن أعتبر أن من واجبي أمام ملكي وشعبي، وأمام شرفي أيضًا، أن أتنحى وأدعهم يسيرون في الخطة التي رأوها أفضل من غيرها، وذلك باستخدام الأداة المناسبة لها، أي الشخص الذي فكر معهم.... لكن ثمة أمرًا شديد الوضوح، هو أن عليّ أن أعطي الجمهور الأدوات اللازمة حتى يكوّن لنفسه رأيًا».

(7) المصدر نفسه، ص 117.

تجري مناقشة الشؤون العامة في جملة من الأوضاع: بين الأصدقاء في منتداهم، وبين من يلتقون في الساحة العامة (الأغورا)، ثم في الإكليزيا(*) (ekklesia) بطبيعة الحال حيث يتم تقرير الأمر في النهاية. تدور المناقشة وتدور ثم تصل ختامها آخر الأمر ضمن الهيئة التي تمتلك صلاحية صنع القرار. لكن الفارق هو أن المناقشة خارج هذه الهيئة تكون إعدادًا للفعل الذي يتخذه الأشخاص أنفسهم في داخلها عند نهاية المطاف. وليست المناقشات «غير الرسمية» مفصولة عن الأمر كله، ولا تُعطى لها مكانة في حد ذاتها، ولا يُعتبر أنها تشكل نوعًا من الفضاء فوق الموضعي.

لكن هذا ما يحدث في المجال العام الحديث. فهو فضاء للمناقشة يُنظر إليه، على نحو مدركٍ، باعتباره خارج السلطة. ويُفترض أن تستمع السلطة إليه، لكنه، في ذاته، ليس ممارسة للسلطة. فحالته خارج السياسية، بهذا المعنى، بالغة الأهمية. وكما سنرى في ما يلي، فإن هذا يصل بين المجال العام وجوانب أخرى للمجتمع الحديث تعتبر، من ناحية أساس أيضًا، خارج السياسة. والحالة خارج السياسية ليست معرفة على نحو سلبي فحسب، أي باعتبارها انعدامًا للسلطة؛ بل يُنظر إليها على نحو إيجابي أيضًا: ما دام الرأي العام ليس ممارسة للسلطة، فمن الممكن أن يكون منفصلًا انفصالًا مثاليًا عن الروح الحزبية ومنطقها.

بعبارة أخرى، ثمة فكرة تأتي مع المجال العام الحديث مفادها أن على السلطة السياسية أن تخضع لتدقيقِ شيءٍ ما خارجها ومراقبته. ما كان جديدًا، بطبيعة الحال، ليس وجود تدقيق خارجي بل طبيعة هذا الحدث. فهو ليس حدثًا محدَّدًا بكونه مشيئة **الله** أو قانون **الطبيعة** (مع أنه يمكن التفكير فيه باعتباره إفصاحًا عنها)، بل كنوع من الخطاب المنبثق من العقل، وليس من سلطة أو مرجع تقليدي. يقول هابرماس إن السلطة يجب أن تُروَّض بالعقل: «الحقيقة لا تفرض تأثيرها على القانون»[8] (veritas non auctoritas facit legem).

(*) يعني مفهوم «الإكليزيا» المجلس أو المجمع الأساس للديمقراطية في اليونان القديمة في عصرها الذهبي. وكان مجلسًا مفتوحًا أمام جميع المواطنين الذكور الذين أدّوا خدمة عسكرية لمدة سنتين [المراجع].

(8) Habermas, *The Structural Transformation*, p. 82.

هكذا نرى أن المجال العام كان مختلفًا عن أي شيء سابق عليه. إن من شأن مناقشة غير رسمية أن تُعرَّف خارج مجال السلطة على الرغم من أنها يمكن أن تصل إلى قرار كبير الأهمية. وهو يستعير بعض الصور من المجامع أو المجالس القديمة (كان هذا بارزًا في الحالة الأميركية خصوصًا) من أجل إظهار الجمهور كله على هيئة فضاء واحد للمناقشة. لكنه، وكما يبين وارنر، يُجَدِّد في ما يتعلق بهذا النموذج. فمن ينخرطون في الأمر يشبهون متحدثين أمام مجمع أو مجلس. لكنهم، خلافًا لنموذجهم في المجامع القديمة الحقيقية، يبذلون كل جهد للوصول إلى نوع من نزع الصفة الشخصية، ونوع من الحياد، والابتعاد عن الروح الحزبية. فهم يبذلون الجهد من أجل نفي خصوصيتهم حتى يرتفعوا فوق «أي نظرة خاصة أو جزئية». وهذا ما يدعوه وارنر باسم «مبدأ النفي». ونحن نستطيع رؤية هذا المبدأ لا باعتباره مناسبًا للمادة المطبوعة فحسب، خلافًا للكلمة المنطوقة، بل باعتباره أيضًا يمنح تعبيرًا لهذه السمة المهمة من سمات المجال العام الجديد، بوصفه خارج السياسة، وبوصفه خطابًا للتفكير في السلطة ولـ السلطة وليس خطابها هي ذاتها[9].

يشير وارنر إلى أن صعود المجال العام يشتمل على خَرْق في المثال القديم، مثال النظام الاجتماعي الذي لا يقسمه النزاع والاختلاف. فعلى نقيض ذلك، يعني المجال العام أن الجدل يبدأ ويستمر ويشترك فيه الجميع من حيث المبدأ؛ وأنَّ هذا أمر مشروع تمامًا. هكذا تزول الوحدة القديمة إلى الأبد، لكن وحدة جديدة تحلّ محلها. وبما أن الجدل والنقاش المستمرين أبدًا لا يرميان إلى أن يكونا ممارسة للسلطة، فإن حربًا شبه مدنية تجري وتستمر بوسائل حوارية. أما عواقبها التي يُحتمل أن تكون هدامة أو مسببة للشقاق فتبطلها حقيقة أن الأمر لا يعدو مناقشة تجري خارج السلطة، مناقشة عقلانية تُخاض من غير ميول حزبية ولا يراد منها إلا تحديد الخير المشترك أو الصالح العام. «إن لغة مقاومة

---

(9) انظر وارنر: Warner, *The Letters of the Republic*, pp. 40-42,

يشير وارنر أيضًا إلى العلاقة مع الفاعلية غير الشخصية في الرأسمالية الحديثة (62 - 63)، إضافةً إلى الاقتراب من التلاؤم بين الموقف غير الشخصي والمعركة ضد الفساد الإمبراطوري، وهو موضوع كان شديد الأهمية في المستعمرات (65-66)، وذلك في ما يتعلق بتشكيل هذا النمط المتسم بفرط التحديد إلى حد بعيد.

الشقاق تفصح عن معيار للشقاق. وهي تُحوّل، صامتةً، مثال النظام الاجتماعي الخالي من الجدال النزاعي إلى مثال للجدال الخالي من النزاع الاجتماعي»[10].

هكذا، فإن ما يفعله المجال العام هو تمكين المجتمع من الوصول إلى تصور مشترك من غير توسط المجال السياسي؛ وذلك ضمن خطاب عقلي خارج السلطة، على الرغم من أنه يظل معياريًا بالنسبة إلى السلطة. فلنحاول الآن أن نرى، **ثانيًا**، ما الذي يجب أن يكون **عليه**، أو ما هي ماهيته حتى **يفعل** هذا.

لعل أفضل طريقة للقيام بهذا هي محاولة تحديد ما هو جديد غير مسبوق في هذا المجال العام. وأنا أود تناول الأمر من خلال خطوتين اثنتين. **أولًا:** هناك جانب الجدّة الذي يتسم به وتطرقت إليه قبل قليل. عندما نقارن المجال العام بواحد من المصادر الهامة لصوره المكوِّنة، أي الجمهورية القديمة، فإن ما نلاحظه على الفور هو محله خارج السياسي. كان تعبير «جمهورية الأدب» (Republic of letters) مصطلحًا شائعًا استخدمه أعضاء الجمعية الدولية لأهل القلم من أجل الإشارة إلى أنفسهم في أواخر القرن السابع عشر. وكانت هذه ظاهرة مبشرة بالمجال العام؛ بل ساهمت في تشكيله أيضًا. كان هنا ثمّة «جمهورية» مقامة خارج المجال السياسي.

منح كلٌ من التماثل والاختلاف هذه الصورة قوتها ودلّ عليها: كانت جمهورية باعتبارها رابطة موحدة تجمع المشاركين المتنورين جميعًا بصرف النظر عن الحدود السياسية. لكنها كانت جمهورية أيضًا من حيث إنها كانت خلوًا من أي إخضاع؛ ما كان «مواطنوها» يدينون بأي ولاء إلا لها في كل ما يتعلق بالأدب.

ورث المجال العام في القرن الثامن عشر شيئًا من هذا. ففي ذلك المجال العام، كان أفراد المجتمع يتجمعون فيناقشون هدفًا مشتركًا. وقد شكلوا، وفهموا أنفسهم باعتبارهم يشكلون، رابطةً غير مقامة بفعل بنيتها السياسية. ما

---

(10) *The Letters of the Republic*, p. 46.

كان هذا صحيحًا في الجمهورية القديمة أو في الدولة المدينة القديمة. كانت أثينا مجتمعًا، أو مُشْتَرَكًا (koinônia)، لكن بوصفه مُكَوَّنًا سياسيًا فحسب. ويصح القول نفسه على روما. كانت القوانين هي ما يعطي المجتمع القديم هويته. وكانت رايات كتائب روما تحمل الأحرف (SPQR) التي تعني «مجلس شيوخ شعب روما»؛ لكن كلمة «شعب» هنا كانت تعني مجموع مواطني روما، أي من تعرِّفهم القوانين بأنهم مواطنون. ما كان لدى الشعب هوية، وما كان يشكل وحدة قبل هذه القوانين، أو خارجها. وقد عكس هذا، كما رأينا أعلاه، فهمًا مشتركًا سابقًا على الفهم الحديث للنظام الأخلاقي/الميتافيزيقي الذي يشُكّل أساس الممارسة الاجتماعية.

في المقابل، نجد أن أسلافنا في القرن الثامن عشر كانوا، في إظهارهم المجال العام، يضعون أنفسهم في رابطة، هي ذلك الفضاء العام للمناقشة الذي ما كان يدين للبنى السياسية بشيء، بل كان يعتبر موجودًا على نحو مستقل عنها.

ينطوي كون المجال العام خارج السياسة على وجه من أوجه جدّته، ففيه يجب أن يُنظَر إلى أفراد المجتمع السياسي جميعًا (أو أفراده الأكفياء المتنورين جميعًا على أقل تقدير) باعتبارهم يشكلون مجتمعًا خارج الدولة أيضًا. والواقع أن هذا المجتمع كان أكثر اتساعًا من أي دولة واحدة؛ إذ امتد لأغراض معينة إلى أوروبا المتمدنة كلها، وهذا وجه كبير الأهمية. وهو متفق مع سمة حاسمة في حضارتنا المعاصرة تنبثق في هذا الوقت وتبدو ظاهرة في ما هو أكثر من المجال العام. وسوف أترك هذا جانبًا بعض الوقت، لأن علينا أن نتناول الخطوة **الثانية** قبله.

من الواضح أن المجتمع خارج السياسي، الدولي، ليس جديدًا في حد ذاته. لقد سبقته الدولة المدينة الكونية (Cosmopolis) لدى الرواقية، وسبقته الكنيسة المسيحية أيضًا. كان الأوروبيون معتادين على العيش في مجتمع مزدوج، مجتمع منظم وفق مبدأين لا يستطيع أحدهما اختزال الآخر. وهكذا فإن الوجه الثاني لجِدّة المجال العام يجب أن يحدَّدَ بأنه علمانيته الجذرية.

هنا أعود إلى استخدام شديد التحديد لمصطلح العلمانية يجعله قريبًا من

معناه الأصلي كتعبير عن نوع بعينه من الزمن. ومن الواضح أنه وثيق الارتباط بمعنى مشترك واحد للعلمانية، المعنى الذي ينصب تركيزه على إبعاد الله أو الدين أو الروحي عن الفضاء العام. ولست أتكلم على هذا تحديدًا، بل على شيء ساهم فيه، ألا وهو النقلة التي حدثت في فهمنا لما يقوم عليه المجتمع. وعلى الرغم من مخاطر التشوش كلها، فإن ثمة سببًا لاستخدام مصطلح العلمانية هنا لأنه يحدد، من حيث أصله اللغوي، الشيء الجوهري في هذا السياق؛ وهو شيء على صلة بطريقة وجود المجتمع البشري في الزمن. لكن هذه الطريقة في شرح الفرق تستلزم بعض الاستكشاف التمهيدي.

مفهوم العلمانية هذا مفهوم جذري لأنه في تضاد، لا مع الأساس الإلهي للمجتمع فحسب، بل مع أي فكرة عن المجتمع باعتباره مقامًا وفق شيء يتعالى على الفعل المشترك المعاصر. وإذا عدنا إلى الأفكار قبل الحديثة عن النظام التي تناولتها في الفصل الأول، فإننا نجد مجتمعات تراتبية، مثلًا، تعتبر أنفسها تجسيدًا مُقدمًا لجزء من سلسلة الوجود (Chain of Being). ومن خلف حالات الملء التجريبي لبعض شقوق الملكية أو الأرستقراطية أو غيرها، تكمن **الأفكار** أو **الوقائع** الميتافيزيقية المستمرة التي يجسدها هؤلاء الناس آنيًا. فللملك جسدان: واحد منهما فقط هو الجسد الخاص الفاني الذي يُطعَم ويُكسى، والذي سيدفن في ما بعد[11]. وبحسب هذه النظرة، فإنَّ ما يشكل المجتمع، باعتباره مجتمعًا، هو النظام الميتافيزيقي الذي يجسده ذلك المجتمع[12]. يعمل الناس ضمن إطار موجود قبل أفعالهم ومستقل عنها.

لكن العلمانية ليست في تضادٍ مع الكنائس المؤسسة إلهيًا أو مع سلسلة الوجود فحسب. إنها مختلفة أيضًا عن فهم مجتمعنا باعتباره مجتمعًا مقامًا عن طريق قانون كان قانونًا لنا منذ الأزل. والسبب هو أن هذا أيضًا يضع فعلنا ضمن إطار يجمعنا معًا فيجعلنا مجتمعًا يتعالى فوق فعلنا المشترك.

---

(11) انظر: E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

(12) للاطلاع على مثال فوق - أوروبي على هذا النوع من الأمور، انظر: Clifford Geertz's, *Negara* (Princeton: Princeton University Press, 1980),

وذلك حيث يرد وصف حالة بالي قبل الغزو.

في تمييز مفارق لهذا كله، فإن المجال العام هو رابطة لا يشكلها أي شيء خارج الفعل المشترك الذي نفعله فيها: التوصل إلى تصوّر مشترك، حيث يمكن، من خلال تبادل الأفكار. ووجود المجال العام كرابطة ليس سوى فعلنا معًا بهذه الطريقة. ولا يصبح هذا الفعل المشترك ممكنًا بفعل إطار تجب إقامته وفق بعد يسمو على الفعل، سواء أكان من خلال الله، أم سلسلة الوجود، أم من خلال قانون تحدَّر إلينا منذ الأزل. هذا ما يجعله فعلًا علمانيًا على نحو جذري، ويأخذنا إلى قلب ما هو جديد وغير مسبوق فيه.

لعلنا عرضنا الأمر بشيء من الجرأة. من الواضح أن هذا المفهوم للعلمانية في حاجة إلى مزيد من التوضيح. ولعل التضاد واضح بما فيه الكفاية عندما يتعلق الأمر بهيئات صوفية وبسلسلة الوجود. لكني أزعم اختلافًا عن المجتمع القَبَلي التقليدي أيضًا، أي ذلك الذي كان لدى الشعوب الجرمانية التي أسست دولنا شمال الأطلسية الحديثة، أو بصيغة أخرى، المجتمع الذي شكل الجمهوريات والدول المدن القديمة. ولعله يمكن الاعتراض على هذا.

كانت هذه المجتمعات معرّفة من خلال قانون. لكن، هل هذا هو كل الاختلاف عن المجال العام؟ حيثما أردنا الفعل في هذا المجال، فإننا نلاقي عددًا من البنى الموجودة فيه: هناك صحف معينة، وشبكات تلفزيونية، ودور نشر، وغير ذلك. ونحن نقوم بالفعل ضمن القنوات التي توفرها هذه البنى. ألا يماثل هذا حال أي فرد في قبيلة، ممن كان عليهم أيضًا أن يقوموا بالفعل من خلال بنى مستقرة تشتمل على الزعامات والمجالس والاجتماعات السنوية... إلخ؟ إن مؤسسات المجال العام تتغير بطبيعة الحال؛ تفلس الصحف، وتندمج شبكات التلفزيون. لكن ما من قبيلة يمكن أن تظل ثابتة ثباتًا مطلقًا ضمن الأشكال الخاصة بها، لأن هذه الأشكال تتطور مع الزمن أيضًا. وإذا أراد المرء الزعم أن هذه البنى الموجودة قبلًا تظل صالحة للفعل المستمر، ولكن ليس للأفعال التأسيسية التي أقامت المجال العام، فقد يكون الردّ أن هذه لا يمكن تعريفها في مجرى الزمن بأكثر مما يمكن تعريفه في ما يخص القبيلة. وإذا ما أردنا الإصرار على وجوب أن توجد لحظة من هذا النوع، فإن علينا ملاحظة أن لدى قبائل كثيرة أيضًا أساطير عن فعل تأسيسي انحدرت إليها من أسلافها،

وذلك كأسطورة ليكورغوس الذي وضع لقبيلته قوانينها، على سبيل المثال. ومن المؤكد أنه قام بهذا الفعل خارج البنى الموجودة.

الكلام على الأفعال ضمن البنى يستحضر التشابهات. لكن ثمة فارقًا مهمًا كامنًا في التفاهمات المشتركة المعنية. صحيح أن الفعل، في مجال عام شَغّال، يجري على الدوام ضمن بنى سبق وضعها، وأنَّ هناك ترتيبًا بحكم الواقع للأشياء، لكن هذا الترتيب لا يتمتع بأي مزية إزاء الفعل الجاري ضمنه. ذلك أنَّ البنى السابقة كانت قد أقيمت خلال أفعالٍ سابقة من التواصل ضمن الفضاء العام، وذلك على قدم المساواة مع الأفعال التي نقوم بها الآن. قد يقوم فعلنا الحالي بتعديل هذه البنى، وهذا مشروع تمامًا، لأنه يُنظَر إليها باعتبارها ليست أكثر من حصائل وعوامل تسهيل لهذا الفعل التواصلي.

لكن القانون التقليدي لقبيلة عادة ما يتمتع بمكانة مختلفة. قد يكون لنا، بالطبع، أن نقوم بتعديله مع مرور الزمن، وذلك وفق طريقة يحددها القانون نفسه. لكن هذا القانون لا يُنظَر إليه باعتباره مجرد حصيلة للفعل ووسيلة لتسهيله. فمن شأن إلغاء القانون أن يعني إلغاء موضوع الفعل المشترك أيضًا، لأن القانون يحدد القبيلة باعتبارها كيانًا. وفي حين يمكن لمجال عام أن يبدأ من جديد، حتى عندما يتم إلغاء وسائل الإعلام كلها - وذلك ببساطة عن طريق إقامة وسائل إعلام جديدة - فإنَّ قبيلةً لا تستطيع استئناف حياتها إلا وفق فهم مفاده أن القانون لا يزال نافذًا، على الرغم من إمكان انقطاع سريان مفعوله بفعل غزو أجنبي مثلًا.

هذا ما أعنيه عندما أقول إن ما يقيم المجتمع، وما يجعل الفاعلية الجمعية المشتركة أمرًا ممكنًا، يتعالى على الأفعال المشتركة التي يجري القيام بها ضمنه. ولا يقتصر الأمر على أن تلك البنى التي تلزمنا من أجل الفعل المشترك اليوم هي نتيجة لفعل الأمس الذي ما كان مختلفًا عن فعل يومنا هذا من حيث طبيعته؛ بل إن القانون التقليدي شرط مسبق لأي فعل مشترك، في أي وقت من الأوقات، وذلك لأن هذه الفاعلية المشتركة ما كان يمكن أن توجد من غيره. وهو متعالٍ بهذا المعنى تحديدًا. وعلى النقيض من ذلك، تنشأ الفاعلية المشتركة في مجتمع علماني محض (وفق المعنى الذي أراه أنا) كحصيلة للفعل المشترك، وفيه.

من هنا، يمكن أن يكون التمييز الحاسم الذي يشكّل أساس هذا التصور للعلمانية مرتبطًا بهذه المسألة: ما الذي يقيم الرابطة؟ أو، إذا عبرنا بطريقة أخرى، ما الذي يجعل هذه المجموعة من الناس فاعلًا مشتركًا بمرور الزمن؟ حيثما يكون ثمة شيء يتعالى على مجال تلك الأفعال المشتركة التي تساهم هذه الفاعلية فيها، فإن الرابطة تكون غير علمانية. أما حيث لا يكون العامل المكوِّن سوى ذلك الفعل المشترك - ولا أهمية لأن تكون الأفعال المؤسِّسة قد حدثت في الماضي، أو تحدث الآن - فإن لدينا علمانيةً هاهنا.

هذا النوع من العلمانية حديث؛ وقد ظهر في فترة متأخرة جدًا من تاريخ البشر. لقد وُجدت، بطبيعة الحال، أشكال مختلفة من الفاعليات المشتركة الموضعية اللحظية التي ظهرت من الفعل المشترك فحسب. يجتمع الحشد، ويصرخ الناس محتجين، ثم تُلقى الحجارة على بيت الحاكم أو يُحرَق القصر. لكن الفاعلية المشتركة، المتواصلة، فوق الموضعية كانت، قبل الزمن الحديث، أمرًا لا يمكن تصوره على أساس علماني محض. وما كان الناس يستطيعون رؤية أنفسهم ضمن هذه الفاعلية المشتركة إلا من طريق شيء يتعالى على الفعل نفسه، كأن يكون أساسًا وضعه الرب أو وضعته سلسلة الوجود وجسده المجتمع، أو قانونًا تقليديًا يعرّف الشعب ويحدّده. من هنا، فإن المجال العام في القرن الثامن عشر يمثل لحظة من نوع جديد: فضاء مشترك فوق موضعي، وفاعلية مشتركة من غير دستور يتعالى على الفعل نفسه؛ فهي فاعلية مستقرة في أفعالها المشتركة الخاصة بها فحسب.

لكن ماذا عن اللحظات المؤسِّسة التي كثيرًا ما «تتذكرها» المجتمعات التقليدية؟ ماذا عن فعل ليكورغوس (Lycurgus) عندما أعطى اسبارطة قوانينها؟ من المؤكد أن هذا يرينا أمثلة على العامل المكوِّن (القانون هنا) النابع من الفعل المشترك: اقترح ليكورغوس قوانينه فقبلها الاسبارطيون. لكن من طبيعة هذه اللحظات المؤسِّسة أنها لا توضع على المستوى ذاته مع الفعل المشترك المعاصر. تجري إزاحة الأفعال المؤسِّسة إلى مستوى أعلى، إلى زمن بطولي، إلى **ذلك الوقت** (illud tempus) الذي لا يرى أنه على مستوى ما نقوم بفعله اليوم من حيث النوع. فالفعل المؤسِّس ليس كمثل أفعالنا نحن؛ ولا هو مجرد فعل مماثل أسبق تكون البنى الناتجة عنه هي بنياتنا. إنه

ليس سابقًا في الزمان فحسب، بل هو موجود في نوع آخر من الزمان: زمان مثالي[13].

هذا ما يغريني باستخدام مصطلح العلمانية على الرغم من كل ما يمكن أن ينشأ من حالات سوء الفهم، وذلك لأن من الواضح أنني لا أقصد به «غير مرتبط بالدين» فحسب[14]. إن دائرة الاستبعاد هنا أكثر اتساعًا بكثير. وهذا لأن المعنى الأصلي لكلمة علماني كان «من هذا العصر»؛ أي إنها تشير إلى شيء ينتمي إلى زمن دنيوي. كان معنى تلك الكلمة قريبًا من معنى كلمة «زمني» في الثنائية زمني/ روحي. وهذا ما رأيناه في مكان سابق.

في عصور أقدم عهدًا، كان ثمة فهم مفاده أن هذا الزمن الدنيوي تربطه علاقـة بأزمانٍ أعلى (تحيط به، أو تخترقه؛ يصعب اختيار التعبير الصحيح هنا). تبدو حالات الفهم قبل الحديث للزمن متعددة الأبعاد دائمًا. كانت الأبدية تتعالى على الزمن دائمًا وتمسكه في مكانه، سواء في الفلسفة اليونانية أو لدى الإله التوراتي. ما كانت الأبدية، في الحالين، مجرد زمن دنيوي من غير نهاية، بل كانت ارتقاءً إلى ما لا يتغير، أو كانت نوعًا من اجتماع الزمن كله معًا في وحدة واحدة؛ ومن هنا أتى تعبير (saecula saeculorum)[*].

ما كان الربط الأفلاطوني أو المسيحي بين الزمن والأبدية الأمر الوحيد الموجود، حتى في المسيحية نفسها. كان هناك أيضًا ذلك الإحساس الأكثر انتشارًا بالزمن المؤسِّس، «زمن الأصول»، كما يدعوه إلياد[15]، أي الزمن الذي

---

(13) أَصِفُ صورة الوعي في الزمن قبل الحديث، بما يشتمل ذلك عليه من أنماط الزمن الأعلى، في: Charles Taylor, «Die Modernitaet und die saekulare Zeit,» in: Krzysztof Michalski, ed., *Am Ende des Milleniums: Zeit und Modernitaeten* (Stuttgart: Klett Kotta, 2000), pp. 28-85.

(14) في حقيقة الأمر، إنَّ إقصاء البعد الديني ليس حتى شرطًا ضروريًا في ما يخص مفهومي عما هو علماني، ناهيك بأن يكون شرطًا كافيًا. فالرابطة العلمانية هي رابطة قائمة على الفعل المشترك. وهذا ما يستبعد أي أساس مقدس أو سماوي **لهذه الرابطة**. لكن ما من شيء يمنع الناس المجتمعين على هذا الأساس من مواصلة شكل الحياة الديني؛ بل إن هذا الشكل يمكن أن يقتضي، مثلًا، أن تكون الروابط السياسية علمانية صرفًا. وثمة دوافع **دينية**، على سبيل المثال، لتبني فصل الكنيسة عن الدولة.

(15) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harper, 1959), p. 80.

(*) saecula saeculorum تعبير لاتيني يعبر عن فكرة الأبدية، وهو من **الكتاب المقدس**. وقد تُرْجِمَ في «الرسالة إلى أهل غلاطية» 5:1 على النحو «إلى أبد الآبدين»، وفي «الرسالة إلى أهل أفسس» 21:3 على النحو «إلى جميع أجيال دهر الدهور»، وإلى معانٍ قريبة في مواضع أخرى [المراجع].

كان على صلة معقدة باللحظة الراهنة في الزمن العادي، من حيث إنه كثيرًا ما كانت تمكن مقاربته مقاربة طقسية وإعادة تملّك قوته بصورة جزئية في لحظات متميزة بعينها. وهذا هو السبب الذي جعل هذا الزمن غير قابل لأن يوضع ببساطة في الماضي على نحو لا لبس فيه (أي في الزمن الماضي العادي). تستند السنة الطقسية المسيحية على هذا النوع من وعي الزمن في استعادة الأحداث «المؤسِّسة» في حياة المسيح. وهذا ما نراه كثيرًا في ديانات أخرى أيضًا.

والظاهر أنه كان المعيار الشامل أن نرى الفضاءات والفاعليات المهمة فوق الموضعية قائمة في نمط ما من زمن أعلى. وكان يُنظَر إلى الدول والكنائس على أنها موجودة، بالضرورة تقريبًا، في أكثر من بعد زمني واحد، كما لو أنه لا يمكن تصور وجودها في الزمن الدنيوي أو الزمن العادي وحده. كان من شأن دولة تجسد سلسلة الوجود أن تكون مرتبطة بالميدان الأبدي لـ **المُثُل**. وكان من شأن الشعب المحدَّد بقانونها أن يتواصل مع الزمن المؤسِّس حيث تم إرساء تلك الدولة؛ وهكذا دواليك.

يمكن النظر إلى العلمنة الحديثة من إحدى الزوايا باعتبارها رفضًا للأزمان الأعلى، ووضعًا للزمن كله في خانة الزمن الدنيوي. وبذلك، باتت الأحداث توجد الآن في هذا البعد الواحد فحسب، تقف فيه على مسافات زمنية متقاربة أو متباعدة وفي علاقات سببية مع بقية الأحداث من النوع نفسه. وتظهر فكرة التزامن الحديث حيث تُجمَع معًا أحداث لا علاقة بينها على الإطلاق من حيث أسبابها أو معانيها، وذلك لمجرد حدوثها المتواقت عند نقطة واحدة من هذا الخط الزمني الدنيوي الوحيد. ولقد عودنا الأدب الحديث، ومعه وسائل الإعلام الإخبارية ثم العلوم الاجتماعية، على التفكير في المجتمع وفق شرائح زمنية شاقولية يحمل كل منها كثرة من الأحداث المتصلة وغير المتصلة في ما بينها. وأظن أن بندكت أندرسن أصاب في قوله إن هذا نمط حديث فعلًا من أنماط التخيل الاجتماعي، كان من شأن أسلافنا في القرون الوسطى أن يلقوا صعوبة في فهمه، وذلك لأن الأحداث في الزمن الدنيوي كانت على ارتباط شديد الاختلاف بزمن أعلى؛ وهذا ما يجعل مجرد تجميع هذه الأحداث جنبًا إلى جنب ضمن علاقة التزامن الحديثة يبدو أمرًا غير طبيعي. وهذا يحمل

افتراض التجانس الذي ينفيه وعي الزمن المهيمن من أساسه[16]. وسأعود إلى هذه الفكرة في ما بعد.

تتصل النقلة إلى ما أدعوه باسم العلمانية اتصالًا واضحًا بهذا الوعي للزمن الذي هو وعي مطهَّر تطهيرًا جذريًا. وهو يأتي عندما تقام الروابط كليًا وعلى نحو ثابت في زمن متجانس دنيوي، سواء أجرى نفي الزمن الأعلى جملة أو لم يجر نفيه، وسواء أكانت الروابط الأخرى لا يزال مقبولًا وجودها فيه أم لا. هكذا هو الأمر في ما يتعلق بالمجال العام؛ وهنا تكمن طبيعته الجديدة التي (تكاد تكون) غير مسبوقة.

لعلي صرت قادرًا الآن على جمع شتات هذه المناقشة معًا ومحاولة تحديد ماهية المجال العام. لقد كان المجال العام فضاءً فوق موضعي جديدًا يستطيع فيه أفراد المجتمع تبادل الأفكار والوصول إلى تصوّر مشترك. وقد شكل بهذا فاعلية فوق موضعية، لكنها فاعلية مفهومة على أنها موجودة وجودًا مستقلًا عن القانون السياسي للمجتمع وتجري كليًا في الزمن الدنيوي.

فضاء فوق موضعي، علماني، خارج السياسة: هذا ما كانه المجال العام، وهذا ما هو عليه الآن. تكمن أهمية فهم هذا، جزئيًا، في حقيقة أنه لم يكن مجرد فضاء؛ بل كان جزءًا من تطور أدى إلى تحويل فهمنا للزمن وللمجتمع كله، وذلك على نحو يجعلنا نجد صعوبة حتى في تذكر كيف كان الأمر من قبل.

---

(16) في كتابه **الجماعات المتخيَّلة**، يستعير أندرسن مصطلحًا من بنيامين حتى يصف الزمن الدنيوي الحديث. فهو يرى هذا الزمن «زمنًا فارغًا متجانسًا». يلتقط مصطلح التجانس هنا الجانب الذي أصفه، وهو أن الأحداث تقع كلها الآن في نوع واحد من الزمن. أما مصطلح «الفراغ» فهو يأخذنا إلى مسألة أخرى: طريقة النظر إلى كل من الزمان والمكان باعتبارهما «وعائين» يجب أن تقع الأحداث والأشياء فيهما بدلًا من أن يكونا متشكلين بفعل ما يملأهما. وهذه الخطوة الأخيرة جزء من التخيل المتيافيزيقي في الفيزياء الحديثة، مثلما نرى لدى نيوتن. لكن الخطوة في اتجاه التجانس هي الخطوة الحاسمة في ما يتعلق بالعلمنة، وذلك كما أفهم الأمر.

الخطوة في اتجاه الفراغ جزء من إضفاء الطابع الموضوعي على الزمن الذي صار جزءًا شديد الأهمية في النظرة إلى ذات العقل الأداتي الحديثة. وبمعنى من المعاني، فإن الزمن صار «مكانيًا». يشن هايدغر هجومًا شديدًا على هذا التصور كله، وذلك في فهمه للزمانية؛ انظر خصوصًا: Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Niemeyer, 1926), Division 2,

لكن تمييز العلمانية من إضفاء الطابع الموضوعي على الزمن يسمح لنا بوضع هايدغر على الجانب الحديث من خط الانقسام هذا، فزمانية هايدغر نمط من أنماط الزمن العلماني أيضًا.

7
العام والخاص

هناك، بطبيعة الحال، فضاءان آخران علمانيان خارج السياسة أدّيا دورًا حاسمًا في تطور المجتمع في الغرب الحديث. الأول هو المجتمع المنظور إليه باعتباره منظمًا على نحو خارج السياسة في اقتصاد (السوق)، وهذا ما ذكرته أعلاه. والثاني هو المجتمع منظورًا إليه باعتباره «شعبًا»، أي كفاعلية فوق موضعية يُعتقد أنها وُجدت قبل المجتمع المنظم سياسيًا، وأنها أسسته. وعلينا أن ننظر إلى هذه الوجوه الثلاثة باعتبارها متصلة في تطورها، وباعتبارها أيضًا متداخلة مع أنواع أخرى من الفضاءات الاجتماعية التي كانت تظهر في ذلك الوقت أيضًا.

يشير هابرماس إلى أن المجال العام الجديد جمع معًا أناسًا كانوا قد صاغوا فضاءً «خاصًا» باعتبارهم فاعلين اقتصاديين ومالكين، إضافة إلى مجال «حميم» كان محلًا لحياتهم العائلية. ومن هنا كان الفاعلون الذين يشكلون هذا المجال العام الجديد «برجوازيين» و«رجالًا» في الوقت عينه[1].

أظن أن ثمة صلة شديدة الأهمية هنا. فأهمية هذه الأنواع الجديدة من الفضاء الخاص، أي ازدياد الإحساس بمعناها في الحياة البشرية، وكذلك التوافق المتنامي المؤيد لتعميق استقلاليتها في وجه الدولة والكنيسة، قد أسبغت في الحقيقة أهمية استثنائية على مجال علماني وخارج السياسة من مجالات

(1) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. Thomas Burger (Cambridge, MA: MIT Press, 1989), chap. 2, sections 6 and 7.

الحياة. ويصعب ألا يصدق المرء أن هذا الأمر قد يسّر ظهور المجال العام على نحو ما.

أود أن أضع هذه الأشكال من الخصوصية ضمن سياق تاريخي أبعد كنت قد أثرته من قبل (الفصل الخامس)، وذلك في ما يتصل بصعود الاقتصاد. وهذا ما دعوته باسم «التشديد على الحياة العادية»[2]. وأعني بهذا الحركة الواسعة في الثقافة الأوروبية التي بدا أول الأمر أنها محمولة على الإصلاح البروتستانتي الذي كان يعزز أهمية الإنتاج والحياة العائلية تعزيزًا مستمرًا. وفي حين كانت الأخلاقيات المهيمنة المنحدرة من العالم القديم ميالة إلى معاملة الإنتاج والحياة العائلية باعتبارهما من البنية التحتية «للحياة الحسنة» المحددة بموجب ما يفترض أنه نشاطات أسمى منها، كالتأمل أو المشاركة المواطنية، وكذلك حين كانت كاثوليكية القرون الوسطى ميالة إلى نظرة تجعل من حياة التبتل والعزوبية أسمى أشكال الممارسة المسيحية، شدّد المصلحون على أننا نتبع الرب من خلال اهتمامنا بعملنا وأسرتنا قبل كل شيء آخر. هنا يجري تقديس العادي، أو يجري، إذا أردنا التعبير بكلمات أخرى، رفض القدسية الخاصة لبعض أنماط الحياة (الأديرة) أو بعض الأماكن (الكنائس) أو الأفعال الخاصة (القداس) باعتبارها كلها جزءًا من اعتقاد زائف بعيد عن الإيمان مفاده أن بني البشر يستطيعون التحكم في فعل الرحمة الإلهية.

لكن القول إن مزاعم القداسة الخاصة كلها قد رُفضت يعادل القول إن العُقَد التي يتصل عندها الزمان الدنيوي بالزمان المقدس قد أُنكِرَت. إننا نعيش حياتنا العادية، ونعمل في مهننا، ونعيل أسرنا في الزمن الدنيوي. ووفق المنظور الجديد، فإن هذا ما يطلبه الله منا، وليس محاولة من جانبنا للاتصال بالأبدية. فهذا الاتصال من عمل الله وحده. هكذا صارت مسألة ما إذا كنا نعيش حياة صالحة أو طالحة قائمة، قيامًا راسخًا، في الحياة العادية وضمن إطار الزمن الدنيوي.

(2) انظر: Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), chap. 13.

أدى الانتقال من البعد اللاهوتي إلى البعد البشري المحض إلى ظهور مجموعة من المعتقدات والمدركات الحديثة التي تجعل الأسئلة الأساسية المتعلقة بالحياة الحسنة منصبة على كيفية عيشنا حياتَنا العادية من غير انشغال بأنماط الحياة التي يُفْتَرَض أنها أكثر سموًّا أو بطولة. وهذا يشكّل أساس أخلاقيات الإنتاجية العقلانية المسالمة البرجوازية في هجومها العنيف على أخلاقيات الشرف والبطولة لدى الأرستقراطية. بل إن هذه الأشكال الجديدة قادرة على اكتساب أشكال البطولة الخاصة بها، كما نرى في الصورة البروميثية(*) للبشر باعتبارهم منتجين يقومون بتغيير وجه الأرض، وهذا ما نجده لدى ماركس. كما يمكن أن يظهر ذلك أيضًا في الأخلاقيات التي جاءت لاحقًا، ألا وهي أخلاقيات تحقيق الذات في العلاقات، وهي جزء حقيقي من عالمنا المعاصر.

هذه هي الخلفية العامة التي نستطيع، بالاستناد إليها، أن نفهم التطورين اللذين التقطهما هابرماس. الأول هو أن الأهمية المعطاة إلى الفاعل الاقتصادي الخاص تعكس أهمية حياة الإنتاج في أخلاقيات الحياة العادية. وهذا الفاعل خاص، على عكس المجال العام للدولة والسلطات الأخرى. وصار لعالم الإنتاج الخاص الآن أهمية ومنزلة جديدتان. كما أن تعزيز الخاص يعطي، في الحقيقة، طابعًا لنوع بعينه من أنواع الفردية. يتصرف فاعل الإنتاج من تلقاء ذاته، ويعمل في مجال من التبادل مع الآخرين ليس في حاجة إلى أن تقيمه أي سلطة. وعندما صار يُنظَر إلى أفعال الإنتاج والتبادل هذه باعتبارها تشكل منظومة تنظم نفسها على نحو مثالي، انبثقت فكرة نوع جديد من المجال العلماني وخارج السياسي: وهو الاقتصاد بالمعنى الحديث للكلمة. وفي حين أن كلمة «economy» كانت تشير في الأصل إلى إدارة المنزل، وبالتالي إلى ميدان لا يمكن النظر إليه على أنه ينظم نفسه بنفسه، ظهر في القرن الثامن عشر مفهوم النظام الاقتصادي، وذلك مع الفيزيوقراطيين وآدم سميث، وهكذا نفهمه نحن اليوم.

(*) نسبةً إلى بروميثيوس، أحد الجبابرة في الأسطورة اليونانية، سرق النار من الآلهة وأعطاها للإنسان، وهذا ما أثار سخط الآلهة عليه فقيدته بالسلاسل إلى صخرة وسلطت عليه نسرًا ينهش كبده طوال الوقت [المراجع].

صار اقتصاد (السوق) يشكل مجالًا، أي طريقة لارتباط الأشخاص في ما بينهم من أجل تشكيل مجتمع تربطه علاقات متبادلة، لا من الناحية الموضوعية فحسب، بل من ناحية فهمهم لذواتهم أيضًا. ويقوم هذا المجال على نحو علماني وخارج السياسية. لكنه، بمعنى مهم من المعاني، ليس عامًا. ولعله قد آن أوان تمييز بعضٍ من معاني هذا المصطلح الذي قيل فيه الكثير[3].

يظهر أن لدينا محورين دلاليين أساسين يُستخدم مصطلح «عام» وفقًا لهما. يصل المحور الأول المصطلح بما يؤثّر في الجماعة كلها (الشؤون العامة)، أو في إدارة هذه الشؤون (السلطات العامة). أما المحور الثاني فيجعل العمومية أمرًا يتعلق بالوصول أو النفاذ (هذه الحديقة مفتوحة للعموم)، أو مسألة متعلقة بالظهور (لقد جُعِل الخبر عامًا). ويقع المجال الخاص الجديد للفاعلين الاقتصاديين في تناقض مع العام بالمعنى الأول. لكن هؤلاء الفاعلين يشكلون أيضًا مجالًا عامًا بالمعنى الثاني للكلمة؛ وذلك لأن هذا المجال فضاء مشترك فوق موضعي على وجه التحديد، أي فضاء يجتمع فيه الناس ويتصلون في ما بينهم. ولنا أن نقول إنه فضاء للظهور المتبادل، أي إنه فضاء عام وفق هذا المعنى للكلمة.

لكن المجال الاقتصادي، بمعناه الدقيق، ليس عامًا حتى بالمعنى الثاني للكلمة. فمنظومة التبادلات الاقتصادية كلها مرتبطة ضمن سلسلة من العلاقات السببية التي يمكن تتبعها والتي نستطيع أن نفهم بها كيفية حدوث التأثير المتبادل بين هذه التعاملات. لكن هذه ليست مسألة قرار عام (صادر عن سلطة عامة)، ولا تقع هذه التعاملات المرتبطة في ما بينها ضمن ميدان عام يظهر لعامة الناس. لكنه يظل «مجالًا» لأنه ينظر إلى الفاعلين، في أي اقتصاد، باعتبارهم مترابطين ضمن مجتمع واحد، تتبادل فيه أفعالهم التأثير في ما بينها على نحو منهجي.

---

(3) في المناقشة التي تلي هذا، أعتمد اعتمادًا شديدًا على التحليل العميق الوارد عند جيف وينتروب، انظر: Jeff Weintraub, «The Theory and Politics of the Public/ Private Distinction,» in: Jeff Weintraub and Krishan Kumar, eds., *Public and Private in Thought and Practice* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), pp. 1-42.

الاقتصاد هو النمط الأول من المجتمع من النوع الجديد المعرَّف أعلاه، مجتمع مقام خارج السياسي تمامًا وفي الزمن الدنيوي. وهو يشكل جزءًا من الخلفية العامة لظهور المجال العام. ويبدو منطقيًا تمامًا أن يكون تفسير كل منهما مرتبطًا بتفسير الآخر ومتداخلًا معه.

الخلفية العامة الثانية التي يشير إليها هابرماس هي المجال الحميم. ونرى هنا تطور المكوِّن الرئيس الثاني من مكونات الحياة العادية: عالم الأسرة وعواطفه. ومع التقدم في القرن الثامن عشر، يصبح هذا محلًا لمطلب آخر من مطالب الخصوصية، مُعَرَّفًا هذه المرة في علاقته بالنوع الثاني من العمومية، أي بالنوع المتعلق بالنفاذ أو الوصول. تتراجع الحياة العائلية، أكثر فأكثر، إلى المجال الحميم محجوبة عن العالم الخارجي، بل حتى عن بقية أفراد العائلة الممتدة. ويتزايد أكثر فأكثر إنشاء المنازل على نحو يتيح خصوصية أكبر لأفراد الأسرة في علاقتهم بالخدم وبالأشخاص الخارجيين.

كان إجلال العاطفة في القرن الثامن عشر ثمرة للقيمة المتزايدة المضفاة على الحياة العائلية، في سياق تطور آخر بعيد المدى في اتجاه التركيز الأكبر على الذاتية والجوّانية. كما حدث انزياح آخر في مركز ثقل الحياة الحسنة، ضمن التطور العام الذي يؤكد الحياة العادية، فظهرت أهمية جديدة لعيشنا عواطف رفيعة أو نبيلة أو سامية. وهذه الأخلاقية الجديدة تحدد نفسها، وتعبر عن نفسها أيضًا، من خلال الأدب. ولعل الرواية الرسائلية(*) كانت أداتها المركزية. ورواية **جولي** لروسو مثال واضح على ذلك.

ساهم هذا الأدب في تعريف فهم جديد للمجال الحميم الخاص بالعلاقات

(*) الرواية الرسائلية (Epistolary Novel)، هي رواية مكتوبة على شكل سلاسل من الرسائل، اشتهر بها عدد من الكتّاب، وكان صعودها الحديث في القرن الثامن عشر. وهي تعكس انتقالًا من التوجّه الموضوعي والاجتماعي والعلني الذي كان سائدًا في العالم الكلاسيكي إلى التوجّه الذاتي والفرداني والخصوصي الذي جاء خلال القرون القليلة الأخيرة. وتتيح الرسائل قيام نموذج جديد من العلاقات الشخصية والخصوصية، فضلًا عن كونها دليلًا ماديًا مباشرًا على الحياة الداخلية لكتّابها ومرآة لمشاعرهم وكياناتهم الداخلية [المراجع].

الوثيقة: المنزل في صورته العاطفية الرفيعة النبيلة وتجربته السامية. واغتنى هذا الفهم الجديد للتجربة بفعل تصور جديد للفن ضمن فئة الجماليات. وهذه ثمرة أخرى من ثمار إضفاء الطابع الذاتي بطبيعة الحال، لأن الفن، مفهومًا ضمن هذه الفئة، صار يعرَّف من حيث علاقتنا به. وتزايد في هذا القرن انفصال الموسيقى عن الوظيفة العامة والوظيفة الطقسية وانضمت إلى غيرها من الفنون لتصير معها موضوعات للمتعة الجمالية التي تغني المجال الحميم.

كان هذا الميدان الحميم أيضًا جزءًا من الخلفية التي ظهر المجال العام إزاءها. وما كان هذا لأنه شكّل جزءًا من ميدان الخاص (العلماني وخارج السياسي) فحسب، بل أيضًا لأن الميدان الحميم كان يجب أن يعرَّف من خلال التبادل العام، سواء أكان ذلك تبادلًا متعلقًا بالأعمال الأدبية أم بالنقد. وليس هذا بمفارقة إلا من حيث الظاهر، كما سنرى لاحقًا. ذلك أنه لا يجري القبول العام بتعريف جديد للهوية البشرية، مهما تكن خاصة، إلا من خلال وجود هذا التعريف وتأكيده في الحيز العام. وهذا التبادل النقدي نفسه صار يشكل مجالًا عامًا. ويمكن القول إنه صار يشكل محورًا من محاور المجال العام إلى جانب المحور الرئيس، بل يسبقه قليلًا، للتبادل في ما يتعلق بمسائل السياسة العامة (بالمعنى الأول لكلمة عام). وصار أشخاص لم يجتمعوا قط قادرين على الوصول إلى تصور مشترك معترف به على نحو متبادل في ما يتعلق بالقوة المحركة في رواية **جولي** لروسو، مثلما توصلوا إلى هذا التصور المشترك عن الأفكار والرؤى الموجودة في كتابه **العقد الاجتماعي** في زمن ثوري أبكر.

ثمة أيضًا طريقة ثالثة ساعد الإصلاح الديني من خلالها في خلق الشروط لفاعلية مشتركة فوق موضعية في الزمن العلماني. وأنا أفكر هنا، على نحو خاص، في الجناح الكالفني الأكثر جذرية. فمنذ البداية، كانت الكالفنية تطالب بإعادة تنظيم أكثر شمولية بكثير لحياة الكنيسة، وذلك بالمقارنة مع النسخة الإصلاحية اللوثرية الأكثر اعتدالًا. وفي ما بعد، في البلدان الناطقة بالإنكليزية خصوصًا، بلغ ذلك حد إعادة الهيكلة السياسية وتأسيس وحدات سياسية جديدة مصممة على مبادئ جديدة، كما في نيوإنغلاند مثلًا. عند هذه النقطة، بدأت هذه الشعبة من **الإصلاح** تنشق أيضًا وتولد كنائس «حرة» جديدة على نحو مستند،

أكثر فأكثر، إلى الاجتماع الطوعي للناس. وهي عملية ازدادت شدتها في القرن الثامن عشر مع مجيء **الميثودية والصحوة الكبرى**(*).

نشهد في هذه العملية المتكررة من التأسيس وإعادة التأسيس، خلقًا مطردًا لفاعليةٍ عامة في زمنٍ علماني. ما زال لدينا رجوع مهم إلى الله لأنه هو الذي يدعونا إلى عمليات إعادة التأسيس هذه، لكن الرجوع إلى زمن أعلى ما برح يتناقص تناقصًا مطردًا. وبقي، في حال وجوده، منحصرًا ضمن منظور أخروي فحسب، إلى حدّ أنَّ الإصلاحات الجديدة كان يُنْظَر إليها على أنها تبشر بنهاية الزمن الدنيوي وباجتماع الأزمان كلها في الله. ومع تراجع هذا المنظور، ازداد انحصار النشاطات التأسيسية في الزمن الدنيوي.

كذلك ساعدت حياة هذه الكنائس أو الفرق الدينية الجديدة في تمهيد الأرضية أمام أشكال حديثة من الفاعلية العامة في مجال آخر. ذلك أنها عادةً ما كانت تطالب بالتزام قوي من جانب أفرادها. وكانت تجذبهم إلى الاجتماع معًا بما يتجاوز حدود الأسرة والقرابة والجيرة والولاءات التقليدية. لقد خلقت مجتمعات تناقصت فيها أهمية هذه الروابط الجزئية بالمقارنة مع الانتماء إلى الجماعة الدينية التي كانت العضوية فيها فردية وواحدة بالنسبة إلى الجميع، من حيث الأساس. ولطالما كان شيء من هذا القبيل جزءًا من نظرية الكنيسة المسيحية؛ لكن الجماعة الدينية الحديثة كانت تعيش هذا على نحو أكثر شدة، كما عوّدت أفرادها على النظر إلى أنفسهم باعتبارهم منتمين إلى الكل انتماءً فرديًا مباشرًا. هكذا صارت الأرضية معدة من أجل مجتمعات حديثة «أفقية»، أو ذات وصول أو نفاذ مباشر، لا توسُّط لأي جماعة جزئية في ما يخص عضويتنا

(*) **الميثودية** (Methodism)، من الطوائف المسيحية البروتستانتية، ظهرت في القرن الثامن عشر في المملكة المتحدة، وانتشرت لاحقًا، من خلال التبشير، في المستعمرات البريطانية. كانت موجهة أساسًا إلى العمال والفلاحين والعبيد، وقالت بإمكان خلاص كل إنسان، بخلاف عقيدة الاختيار المسبق الكالفنية. أهم أعلامها هو جون ويسلي (1702-1791) رجل الدين واللاهوتي الأنغليكاني. أما **الصحوة الكبرى** (Great Awakening)، فتشير إلى عدد من فترات الإحياء في التاريخ الديني الأميركي، إذ يحدد المؤرخون ثلاث أو أربع موجات من ازدياد الحماسة الدينية بين أوائل القرن الثامن عشر وأواخر القرن التاسع عشر [المراجع].

فيها، كما مُهِّدت الأرضية أمام نمط من الاختلاط الاجتماعي يجري فيه خلق روابط جديدة خلقًا مستمرًّا[4].

علينا أن نفهم ظهور المجال العام في أوروبا بالاستناد إلى هذه الخلفية الاقتصادية، والكنسية، والعاطفية الحميمة. وهذا يعني أن علينا أن نفهمه باعتباره جزءًا من عائلة من التكوينات العلمانية وخارج السياسية الموجودة في «المجتمع». يتصل هذا بالاقتصاد، من ناحية أولى، على الرغم من أنه أُبعِد عن الميدان السياسي بحيث لم يعد محلًا للعمومية بأي معنى من معانيها. ومن ناحية ثانية، ساعد المجال العام في تغذية الصور الجديدة للسيادة الشعبية، ما أدى إلى ظهور أشكال جديدة من الفعل السياسي في القرن الثامن عشر كانت مفزعة في بعض الأحيان.

(4) كذلك يرى فرانسيس فوكوياما - الذي أجد مناقشته لموضوع الثقة مفيدة جدًا - أن الأُلفة الاجتماعية الجديدة التي ظهرت من هذا الفرع من الإصلاح قد ساعدت في خلق الشروط اللازمة لنمط شديد النجاح من أنماط التطور الرأسمالي.

8
الشعب السيد

السيادة الشعبية هي المكون الثالث في سلسلة الطفرات المتصلة الكبرى في المُتَخيَّل الاجتماعي الذي ساهم في إقامة المجتمع الحديث. وهي أيضًا تبدأ كنظرية، ثم تتغلغل شيئًا فشيئًا إلى المتخيلات الاجتماعية وتغيّرها. لكن كيف يحدث هذا؟ نستطيع في الواقع تمييز سبيلين مختلفين بعض الشيء. وأنا أقوم بتعريفهما هنا كأنهما نمطان مثاليان، مع إدراك أنهما كانا مجتمعين، بل يصعب فك تشابكاتهما أحيانًا، في التطور التاريخي الحقيقي.

من ناحية أولى، يمكن لنظريةٍ أن تلهم نوعًا جديدًا من النشاط، مع ممارسات جديدة أيضًا، فتشكل على هذا النحو المتخيَّل الخاص بالمجموعات التي تتبنى هذه الممارسات. كان قيام الكنائس البيوريتانية الأولى من حول فكرة العهد المشترك مثالاً على هذا. جاءت بنية كنسية جديدة من تجديد لاهوتي؛ وصار هذا جزءًا من قصة التغيير السياسي لأن البنى المدنية ذاتها كانت متأثرة في بعض المستعمرات الأميركية بطرائق إدارة الكنائس، وذلك مثلما نرى في المذهب الأبرشاني في ولاية كونيكتيكت، حيث لم يتمتع بالمواطَنة الكاملة إلا من اعتنقوا العقيدة.

يمكن في حالات أخرى أن يأتي تغير المتخيل الاجتماعي مع إعادة تفسير لممارسة كانت موجودة في الاستخدام القديم. لقد غزا فهم جديد للنظام أشكال الشرعية القديمة كلها، وراحت تتحول بعد ذلك، وفي حالات بعينها، من غير انقطاع واضح.

الولايات المتحدة هي حالة من هذه الحالات. كانت مفاهيم الشرعية التي سادت في بريطانيا وأميركا، أي المفاهيم التي أشعلت الحرب الأهلية في إنكلترا على سبيل المثال، إضافة إلى بدايات تمرد المستعمرات، ارتجاعية النظرة من حيث الأساس. وهذا لأنها كانت تدور كلها حول فكرة «دستور قديم»، وحول فكرة نظام قائم على قانون سارٍ منذ القِدَم، قانون كان للبرلمان فيه مكانه المُسْتَحَقّ إلى جانب الملك. كان هذا أمرًا نمطيًا في أحد أكثر أشكال فهم النظام انتشارًا، وهو الفهم الذي كان يعود إلى «زمن الأصول» (عبارة ميرسيا إلياد)، وهو زمن ما كان في الزمن العادي.

تحولت هذه الفكرة القديمة المنبثقة من الثورة الأميركية إلى أساس متكامل لسيادة الشعب، إذ إن **دستور الولايات المتحدة** يبدأ بعبارة «نحن الشعب». وقد سبق هذا لجوءٌ إلى النظام المثالي، نظام القانون الطبيعي، وذلك في التماس «الحقائق البيّنة بذاتها» في **إعلان الاستقلال**[1]. وصار التحول أكثر يسرًا، لأن ما كان يُفهم باعتباره قانونًا تقليديًا كان يمنح مكانة مهمة للمجالس المنتَخَبة وقبولها بفرض الضرائب. وما كان يلزم من أجل تغيير التوازن إلا جعل الانتخابات مصدرًا وحيدًا للسلطة الشرعية.

لكن ما كان يجب أن يحدث حتى يتحقق هذا التغير هو تغير المتخيل الاجتماعي بحيث تُنتَزَع فكرة التأسيس من زمنها الأسطوري الأسبق، فيُنظَر إليها على أنها شيء يستطيع الشعب فعله اليوم. بعبارة أخرى صار ذلك شيئًا يمكن تحقيقه عن طريق فعل جمعي واقع في الزمن المعاصر العلماني المحض. حدث هذا في القرن الثامن عشر، لكنه كان أقرب إلى نهاية القرن، لا إلى بدايته. كانت النخب قد أعلنت **نظريات الفعل المؤسِّس** (founding action) من قبل؛ لكن هذه النظريات لم تتغلغل في المتخيل الاجتماعي العام تغلغلًا كافيًا يسمح بالعمل المستند إليها. هكذا قُدِّم الافتراق الجذري في عام 1688،

(1) ما كانت هذه خطوة كبيرة بالقدر الذي يمكن أن تبدو عليه، وذلك لأن الحق الذي كان يتمتع المستوطنون به بصفتهم بريطانيين، وبسبب فهمهم، كان ينظر إليه بالفعل على أنه خصيصة ملموسة من خصائص الحقوق «الطبيعية»؛ انظر: Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), pp. 77-78, 187-188.

كما يمكن أن يبدو لنا عندما ننظر إليه رجوعًا، على أنه فعل استمرار أو فعل عودة إلى شرعية موجودة قبلًا. (يخدعنا تحول دلالات الكلمات. كان المعنى الأصلي لتعبير «الثورة المجيدة» هو العودة إلى الوضع الأصلي، وليس المعنى الحديث الذي يشير إلى انقلاب مجدِّد. وبطبيعة الحال، فقد ساهمت الثورة في تغيير هذا المعنى بتأثيرها على التاريخ اللاحق (Wirkungsgeschichte)).

كان هذا التلاؤم بين النظرية الجديدة والممارسات التقليدية شديد الأهمية بالنسبة إلى النتيجة. وأَمْكَنَ طَرْحُ سيادة الشعب في الحالة الأميركية لأنها تستطيع أن تعثر على معنى مؤسساتي متفق عليه عمومًا. كان المستعمرون هناك متفقين جميعًا على أنَّ الطريقة الصحيحة لتأسيس دستور جديد هي عن طريق نوع من أنواع الجمعية العامة التي قد تكون أكبر قليلًا مما تكون هذه الجمعيات عادة، وذلك كما حدث في ماساشوستس عام 1779. وساهمت قوة المؤسسات التمثيلية القديمة في «تفسير» المفهوم الجديد بالمعنى العملي.

نستطيع القول إن الثورة الأميركية بدأت على أساس فكرة عن الشرعية، ثم انتهت بترسيخ فكرة أخرى شديدة الاختلاف، مع تفادي حدوث قطيعة جذرية. بدأ المستعمرون بأن أكدوا «حقوق الإنكليزي» التقليدية في مواجهة الحكومة الإمبراطورية المتعجرفة غير المستجيبة لهم. وما إن اكتملت القطيعة مع الملك في البرلمان وما عادت طاعة الحكّام واجبة، حتى انتقلت قيادة المقاومة انتقالًا طبيعيًا إلى الهيئات التشريعية المنتخبة القائمة المجتمعة في **مؤتمر القارة**(*) (Continental Congress). لقد كان التشابه مع الحرب الأهلية في العقد الخامس من القرن السابع عشر واضحًا.

لكن الحرب لطالما كانت منبعًا للنزعة الجذرية. لقد تحقق الاختراق من خلال **إعلان** أكد حقوق الإنسان الكونية التي لم تعد حقوق الإنكليز وحدهم.

(*) مؤتمر القارة، أو مؤتمر فيلادلفيا، هو التجمع الذي التقى فيه ممثلو المستعمرات الأميركية الشمالية الثلاث عشرة الذين أصبحوا في ما بعد أعضاء إدارة الولايات المتحدة الأميركية خلال حرب الاستقلال. كان ذلك في عام 1774، للاحتجاج على التشريعات المجحفة التي فرضتها الإمبراطورية البريطانية حينذاك. وظل المؤتمر يواظب على الاجتماع حتى عام 1789 [المراجع].

وعمد بعض الولايات إلى تبني دساتير جديدة قائمة على الإرادة الشعبية. وفي النهاية، تُوِّجت الحركة كلها بدستور يضع الجمهورية الجديدة، على نحو مباشر، ضمن النظام الأخلاقي الحديث: وهو إرادة الشعب التي لا تحتاج أي قانون موجود قبلًا حتى يتصرف الشعب باعتباره شعبًا ويرى في نفسه مصدرًا للقانون.

جاء المتخيل الاجتماعي الجديد عبر تفسير استعادي لما مضى، من حيث الأساس. وكانت القوات الثورية معبأة، إلى حد كبير، على أساس فكرة الشرعية القديمة ارتجاعية النظرة. وسوف يُنظَر إلى هذا في ما بعد باعتباره مثالًا عمليًا على سلطة متأصّلة في شعب سيّد. ويكمن البرهان على وجود هذه السلطة وشرعيتها في الدولة الجديدة التي أقامتها. لكن سيادة الشعب ما كانت لتقدر على فعل هذا لو أنها دخلت المشهد في وقت أبكر مما ينبغي. كانت الفكرة السابقة عليها، أي الفكرة التي تطرح الحقوق التقليدية للشعب محدَّدة بدستوره القديم، مضطرة إلى القيام بالمهمة الأولية الشاقة، مهمة تعبئة المستعمرين من أجل النضال، وذلك قبل أن يطويها النسيان بفعل ما يميز الثورات الحديثة من جحود لا يعرف الشفقة إزاء الماضي.

بطبيعة الحال، ما كان هذا يعني أن شيئًا لم يتغير في الممارسات، وأن التغيير كان مقتصرًا على خطاب الشرعية. على العكس تمامًا، جرى القيام ببعض الخطوات المهمة التي ما كان تبريرها ممكنًا من غير هذا الخطاب الجديد. لقد أشرت قبل قليل إلى الدساتير الجديدة في الولايات، كدستور ولاية ماساشوستس عام 1779 على سبيل المثال. لكن الدستور الفيدرالي في حد ذاته هو المثال الأكثر سطوعًا. فمن وجهة النظر الفيدرالية، كان من الضروري أن تقام سلطة مركزية جديدة ليست من صنع الولايات فحسب؛ وكانت هذه غلطة النظام الكونفدرالي الرئيسة التي حاول الفيدراليون تصحيحها. كان يجب أن يوجد ما يتجاوز «شعوب» الولايات المختلفة فيخلق أداة مشتركة. كان على حكومة الاتحاد الجديدة أن تحوز أساسًا جديدًا للشرعية في «شعب الولايات المتحدة». وكان هذا جزءًا لا يتجزأ من المشروع الفيدرالي جملةً.

في الوقت عينه، ما كان لهذا الإسقاط خلفًا لفعلِ شعبٍ سيّدٍ أن يكون ممكنًا من غير استمرارية المؤسسات والممارسات التي سمحت بإعادة تفسير

أفعال الماضي على أنها ثمرة للمبادئ الجديدة. وكان جوهر هذه الاستمرارية كامنًا في قبول المستعمرين العام، قبولًا فعليًا، بالجمعيات المنتخبة شكلًا شرعيًا للسلطة. وكان هذا محسوسًا على نحو أكبر في واقع أن الهيئات التشريعية المنتخبة كانت، منذ زمن طويل، حصنًا رئيسًا لحريات هؤلاء المستعمرين المحلية في مواجهة اعتداءات الموظفين التنفيذيين في ظل الحكم الملكي أو الإمبراطوري. وعندما تأتي نقطة انعطاف حاسمة الأهمية، كتبني دستور جديد للولاية مثلًا، كان هؤلاء المستعمرون يلوذون بالجمعيات الخاصة الموسعة. وأَمْكَنَ اعتماد السيادة الشعبية لأن لها معنى دستوريًا غير متنازع فيه. وكان هذا أساس النظام الجديد[2].

كانت الحالة مختلفة تمام الاختلاف في الثورة الفرنسية، مع ما كان لذلك من آثار مشؤومة. كانت استحالة «بلوغ الثورة نهايتها»[3] التي أشار إليها المؤرخون جميعًا ناتجة، في جزء منها، عن أنه يمكن تحدي أي تعبير بعينه عن السيادة الشعبية بتعبير آخر يحوز قدرًا غير قليل من التأييد. وكان جزء من عدم الاستقرار المخيف في سنوات الثورة الأولى نابعًا من هذه الحقيقة السلبية، وهي أن الانتقال من شرعية الحكم الملكي الوراثي إلى شرعية حكم الأمة ما كان له معنى متفق عليه في المتخيل الاجتماعي ذي الأساس العريض.

---

(2) «Nul ne craint aux États-Unis, comme c'est le cas en France, que le rapport de délégation puisse être assimilé à une pure forme de domination,» Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée* (Paris: Gallimard, 2000), p. 28,

هذا الاتفاق العميق على أشكال التمثيل لم ينهِ مناقشات حامية جدًا في ما يتعلق بالبنى، وذلك ما نستطيع رؤيته في المناقشات الصاخبة في ما يتصل بالدستور الفيدرالي الجديد. بل لقد سمح حتى لبعض المسائل العميقة بأن تُطرح في ما يخص طبيعة التمثيل؛ انظر: Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), chap. 5.

كما أن هذا الاتفاق الأساسي لم يمنع الانتفاضات الشعبية ضد القوانين التي صوتت عليها الجمعيات، كما في انتفاضة شاي (نسبةً إلى دانييل شاي [المراجع]) مثلًا. والنقطة المهمة هنا هي أن حالات التمرد هذه لم تكن محاولة لإقامة أنماط منافسة من الشرعية؛ بل كانت الملجأ الأخير في مواجهة ما كان ينظر إليه باعتباره ظلمًا صارخًا ما زال النظام يسببه، على الرغم من شرعيته. ومن هذا الجانب، كانت هذه التمردات تماثل انتفاضات زمن النظام القديم في فرنسا. وهذا ما نتناوله لاحقًا. انظر المعالجة المهمة لهذا الأمر في: Patrice Gueniffey, *La politique de la terreur* (Paris: Fayard, 2000), pp. 53-57.

(3) François Furet, *La révolution française* (Paris: Hachette, 1988).

لا ينبغي فهم ما تقدم على أنه تفسير شامل لعدم الاستقرار هذا، لكنه يخبرنا شيئًا عن الكيفية التي تعمل بها العوامل المختلفة التي نوردها لنشرح عدم الاستقرار بحيث تصل معًا إلى النتيجة التي نعرف. وبطبيعة الحال، فإن حقيقة كون أجزاء كبيرة من حاشية الملك لم تقبل المبادئ الجديدة (الجيش والنبلاء)، قد خلقت عقبة هائلة في وجه الوصول إلى الاستقرار. بل إن الذين كانوا مع الشرعية الجديدة انقسموا في ما بينهم أيضًا. على أن ما جعل هذا الانقسام الأخير مشؤومًا إلى ذلك الحد هو غياب أي فهم متفق عليه للمعنى المؤسساتي لسيادة الأمة.

كانت النصيحة التي قدمها بورك إلى الثوريين هي البقاء على الدستور التقليدي، وتعديله على نحو متدرج. لكن هذا كان قد صار خارج استطاعتهم. وما كان الأمر مقتصرًا على أن المؤسسات التمثيلية الخاصة بهذا الدستور، وهي مجلس الطبقات[*]، كانت معلقة منذ مئة وخمسة وسبعين عامًا. كان هؤلاء الثوريون أيضًا بعيدين تمامًا عن التوافق مع التطلع إلى المواطَنة المتساوية الذي نما في صفوف الطبقات المتعلمة، وكذلك لدى البرجوازيين ولدى جزء غير قليل من الأرستقراطية ووجد تعبيرًا عنه بعدد من الطرائق: على نحو سلبي من خلال مهاجمة الامتيازات الأرستقراطية؛ وعلى نحو إيجابي في الحماسة لروما الجمهورية ومُثُلها[4]. وهذا هو السبب العملي الذي جعل الطبقة الثالثة (Third Estate) عام 1789 تطالب بإلغاء الغرف المنفصلة ويجعل المندوبين جميعًا يجتمعون في **جمعية وطنية** واحدة.

الأسوأ من ذلك أنه لم يكن ثمة إدراك لما يمكن أن يعنيه الدستور التمثيلي خارج هذه النخب المتعلمة. صحيح أن جماهير الشعب استجابت لدعوة مجلس الطبقات بأن قدّمت **عرائض المظالم** (*cahiers de doléance*)، لكن هذا

(*) Estates General جمعية ممثلي الشعب الفرنسي من 1302 إلى 1789، وتتكون من ثلاث طبقات: أولها تمثّل الكهنوت (300 عضو مقابل صوت واحد)، والثانية النبلاء (300 عضو مقابل صوت واحد)؛ والثالثة البرجوازيين والعمال والفلاحين (600 عضو مقابل صوت واحد)، وقد منحت حق سنّ القوانين، لكن نفوذها كان محدودًا. كان آخر اجتماعاتها عشية الثورة الفرنسية [المراجع].

(4) انظر: Simon Schama, *Citizens* (New York: Knopf, 1989), chap. 4.

الإجراء كله كان يفترض استمرارية السيادة الملكية؛ وما كان مناسبًا قط لأن يصبح قناة للإرادة الشعبية.

كانت آمال المعتدلين منعقدة على شيء منسجم مع نصيحة بورك: تطور للدستور التقليدي بما ينتج نوعًا من المؤسسات التمثيلية التي يفهم الجميع على وجه الدقة أنها تعبير عن إرادة الأمة، وذلك من خلال تصويت المواطنين. وهذا ما أصبح عليه مجلس العموم (House of Commons) في القرن الثامن عشر، على الرغم من أن «الشعب» هنا كان نخبة صغيرة اعتُبِرَت ناطقًا باسم المجموع من خلال أنماط مختلفة من التمثيل الفعلي.

كان التطور الذي أنتج هذا الوضع في بريطانيا قد خلق حسًّا بأشكال الحكم الذاتي كان جزءًا من المتخيل الاجتماعي للمجتمع الواسع. وهذا هو السبب في أن المطالبة بمشاركة شعبية أكثر اتساعًا اتخذت في إنكلترا شكل مقترحات من أجل توسيع حق الانتخاب. ولجأ الشعب إلى البنية التمثيلية المستقرة، وذلك ما كان شديد الوضوح في الاضطرابات الشارتية في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر. وكانت الحالة الأميركية خطوة إلى الأمام ضمن هذا التطور نفسه؛ وكانت جمعياتهم التمثيلية منتخبة عمومًا، على أساس حق الاقتراع للرجال.

كانت هذه الأشكال من الحكم الذاتي عن طريق جمعية منتخبة جزءًا من المخزون المتوفر عمومًا في المجتمعات الأنكلوسكسونية. أما في فرنسا فما كانت هذه الأشكال غائبة لدى الطبقات الشعبية فحسب، بل كانت هذه الطبقات قد طورت لنفسها أشكالًا من الاحتجاج الشعبي مقامة وفق منطق مختلف تمام الاختلاف. لكن، قبل التحول إلى النظر في هذا الأمر، ثمة نقطة عامة ينبغي التوقف عندها في ما يخص التحولات الثورية الحديثة التي جرت استنادًا إلى نظريات جديدة.

لا يمكن أن يحدث التحول، بالمعنى المرغوب للتحول، إلا إذا فهم «الشعب»، أو أقليات مهمة من الناشطين على أقل تقدير، النظرية وتمثّلوها حقًا. لكن فهم النظرية بالنسبة إلى الفاعلين السياسيين، يعني قدرتهم على وضعها

موضع التطبيق في عالمهم. فهم يفهمونها من خلال الممارسات التي تضعها موضع التطبيق. ويجب أن يكون لهذه الممارسات معنى بالنسبة إليهم، ذلك النوع من المعنى الذي تقدمه النظرية نفسها. لكن متخيلنا الاجتماعي هو ما يجعل لممارساتنا معنى. هكذا يكون الأمر ذو الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى هذا النوع من التحول هو أن يتشاطر الشعب (أو قطاعات الشعب الفعالة) متخيلًا اجتماعيًا يستطيع الوفاء بهذا المطلب، أي يستطيع أن يشتمل على كيفيات تحقيق النظرية الجديدة.

يمكن أن ننظر إلى المتخيل الاجتماعي لشعب من الشعوب في زمن من الأزمان باعتباره نوعًا من الذخيرة، مثلما اقترحت في الفصل الثاني، بما في ذلك مجموعة الممارسات التي يستطيع هذا الشعب أن يرى لها معنى. وحتى نقوم بتحويل مجتمع وفقًا لمبدأ جديد من مبادئ الشرعية، فإن علينا أن نمتلك ذخيرة تشتمل على كيفيات تحقيق هذا المبدأ. ويمكن تقسيم هذا المطلب إلى جانبين اثنين: (1) يجب أن يعرف الفاعلون ما هم فاعلون، ويجب أن تكون في ذخيرتهم ممارسات تستطيع أن تضع النظام الجديد موضع العمل؛ (2) يجب أن تكون مجموعة الفاعلين متفقة على ماهية هذه الممارسات.

أستحضر هنا قياسًا مستمدًا من الفلسفة الكانطية: تشبه النظريات مقولات مجردة؛ وهي في حاجة إلى أن «تُخَطَّط» حتى يكون لها شيء من التفسير الملموس في ميدان الممارسة، وذلك إن كان لها أن تكون فاعلة في التاريخ.

كانت ثمة أوضاع ثورية حديثة بعينها غاب الجانب الأول عنها غيابًا كاملًا في واقع الأمر. ولنأخذ الحالة الروسية على سبيل المثال: لقد افتُرض أن انهيار الحكم القيصري عام 1917 سوف يفسح الطريق أمام شرعية جمهورية جديدة ظنت الحكومة المؤقتة أن تحديدها سيجري في الجمعية التأسيسية التي دعت إلى انعقادها في العام التالي. لكننا، إذا اتبعنا تحليل أورلاندو فيغز (Orlando Figes)، نجد أن جمهور الفلاحين ما كان قادرًا على تصور الشعب الروسي جملة باعتباره فاعلًا سيدًا[5]. وما كان هؤلاء الفلاحون يفهمونه فهمًا تامًا، وما

(5) Orlando Figes, *A People's Tragedy* (London: Penguin, 1997), pp. 98-101, 518-519.

كانوا راغبين فيه أيضًا، هو حرية **المير**[*] (mir) في التصرف بمفرده، وفي تقسيم الأرض التي اغتصبها النبلاء (بحسب رأيهم)، وفي عدم استمرار اضطهادهم على يد الحكومة المركزية. لقد اشتمل متخيلهم الاجتماعي على **فاعليةٍ جمعيةٍ محلية**، أي على أهل القرية أو **المير**. كانوا يعرفون أن على هذه الفاعلية أن تتعامل مع الحكومة الوطنية التي يمكن أن تلحق بهم أذى كبيرًا، ويمكنها حتى أن تأتيهم ببعض الخير في حالات عارضة. لكنهم ما كانوا يملكون تصورًا عن **الشعب على المستوى الوطني** الذي يمكن أن يأخذ السلطة السيدة من الحكومة المستَبدّة. لم تكن ذخيرة هؤلاء الناس مشتملة على أفعال جمعية من هذا النوع، على هذا المستوى الوطني. وما كانوا قادرين على فهمه هو الانتفاضات واسعة النطاق، على غرار انتفاضة بوغاتشوف، التي لا يكون هدفها الاستيلاء على الحكم والحلول محل السلطة المركزية، بل إرغام تلك السلطة على أن تكون أقل لؤمًا وعدوانًا.

على النقيض من هذا، فإن الجانب الثاني هو الذي كان غائبًا في حقبة الثورة الفرنسية. لقد طُرِحت صيغ متعددة لتحقيق السيادة الشعبية. من ناحية أولى، لم تكن المؤسسات التقليدية لمجلس الطبقات مناسبة لهذه الغاية؛ وذلك لأن (عامة) الشعب كانت تنتخب غرفة واحدة فحسب من غرفها الثلاث، وما كان المقصود من هذا النظام كله لا يعدو تمثيل الرعايا في تقديم الاسترحامات إلى الملك السيد.

أما من الناحية الأخرى، فكانت مجموعة النظريات المطروحة أوسع نطاقًا بكثير مما كان مطروحًا في الحالة الأميركية. وكان هذا، في جزء منه، عائدًا إلى حقيقة أن قوة تأثير المؤسسات التمثيلية في العالم الأنكلوسكسوني على المتخيل الاجتماعي كانت قيدًا على المخيلة النظرية؛ لكنه كان آتيًا أيضًا من المسارات الخاصة الغريبة في الثقافة والفكر الفرنسيين.

كان في الحالة الفرنسية ثمة أهمية خاصة لمجموعة النظريات المتأثرة

(*) المير، في التاريخ الروسي، جماعة من الأسر الفلاحية تحكم ذاتها وتنتخب موظفيها وتسيطر على غاباتها ومصائدها وأراضيها [المراجع].

بروسو. كانت لهذه النظريات سمتان مصيريتان في ما يتعلق بمجرى الثورة. السمة الأولى هي ما يشكّل أساس تصور روسو عن **الإرادة العامة** (la volonté générale)، وهذا ما كان يعكس تعديل روسو الجديد الأكثر جذرية للفكرة الحديثة عن النظام.

كان مبدأ فكرة النظام هذه، كما رأينا، هو أنه يراد لكل منا أن يكون حرًا في التماس وسائل الحياة، لكن على نحو يسير على التوازي مع سعي الآخرين، أو لا يعرقله على أقل تقدير. ويمكن القول بطريقة أخرى إن سعينا خلف خطط حياتنا يجب أن يكون متناغمًا. لكن هذا التناغم كان يُتصور وفق أشكال متعددة. فمن الممكن أن يتحقق عبر عمليات اليد الخفية، كما في النظرية الشهيرة لآدم سميث[6]. لكن، بما أن أحدًا لم يكن يعتقد أن ذلك كافٍ، كان لا بد من تحقيق التناغم على نحو واعٍ، باتباعنا القانون الطبيعي. وهذا ما اعتبره لوك عطية من الله. وكان الدافع الذي يجعلنا نطيع هذا القانون الطبيعي هو أي شيء يجعلنا نطيع الله نفسه: الإحساس بالواجب أمام خالقنا، والخوف من العقاب الأبدي.

في مرحلة لاحقة، حلت فكرة الإحسان غير الشخصي محل مخافة الله، أو حل محلها مفهوم التعاطف الطبيعي. لكن ما كان مشتركًا بين هذه التصورات الباكرة كلها هو أنها تفترض ثنائية الدوافع الموجودة فينا: قد نقع في إغراء خدمة مصالحنا على حساب الآخرين، ومن الممكن أن تحركنا أيضًا مخافة الله، أو الإحسان غير الشخصي، أو أي شيء آخر، إلى القيام بفعل من أجل الخير العام. هذه هي الثنائية التي أراد روسو أن يضعها جانبًا. لا يمكن أن يأتي التناغم الحقيقي إلا عندما نتغلب على هذه الثنائية، وعندما يتماشى حبي لنفسي مع رغبتي في تلبية الأهداف المشروعة لدى الفاعلين الآخرين من حولي (أي الذين

---

(6) كان لوك قد طوّر بالفعل صيغة جنينية لهذه الآلية. وهو يؤكد لنا في الفصل الذي يتحدث عن الملكية أن «الذي يحوز الأرض بنفسه عن طريق عمله لا يقلل، بل يزيد، رصيد الجنس البشري. وذلك لأن ما يقدمه لدعم استمرار الجنس البشري إنتاج إيكر واحد من الأرض المسيجة المزروعة أكثر بعشر مرات مما يقدمه إيكر من الأرض ذات الخصوبة عينها متروك مشاعًا. وهذا يعني أن من يسيج أرضًا مساحتها عشرة إيكرات يحقق من وسائل الحياة أكثر مما يمكن أن يتحقق من مئة إيكر متروكة للطبيعة. ويمكن أن يقال عنه إنه يعطي تسعين إيكرًا للبشر»، انظر: John Locke, *Second Treatise of Government* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), vol. 5, p. 37.

يشتركون معي في هذا التناغم). وبلغة روسو، فإن غريزتيّ **حب الذات** (amour de soi) و**التعاطف** (pitié) تندغمان معًا لدى الكائن البشري العقلاني الفاضل في حب الخير العام؛ وهو ما يُعرف ضمن السياق السياسي باسم الإرادة العامة.

بعبارة أخرى، إن حب الذات لا يعود متميزًا عن حب الآخرين لدى الإنسان الفاضل كليًا. لكن التغلب على التمايز بينهما يأتي معه بثنائية جديدة تنبع من نقطة أخرى. فإذا كان حب الذات حبًا للإنسانية أيضًا، فكيف لنا أن نفسر الميول الأنانية التي تصارع الفضيلة فينا؟ لا بد أنها آتية من دافع آخر، وهو ما يدعوه روسو باسم **الاعتداد بالذات** (amour propre). وهكذا فإن اهتمامي بنفسي يمكن أن يتخذ شكلين مختلفين تمامًا، متعارضين مثل تعارض الخير والشر.

هذا التمييز جديدٌ في سياق التنوير. لكنه، بمعنى آخر، يشتمل على عودة إلى طريقة تفكير راسخة عميقًا في التقليد. فنحن نميز خصلتين اثنتين في الإرادة إذ نعود إلى عالم أوغسطين الأخلاقي: فبنو البشر قادرون على نوعين من الحب، أحدهما خيّر والآخر شرير. لكن هذا هو أوغسطين مُعَدَّلًا، أوغسطين بيلاجيّ (Pelagian Augustine)، إذا لم تكن المفارقة صادمة إلى حد كبير، وذلك لأن الإرادة الخيرة هي الآن فطرية طبيعية متمركزة حول الإنسان كلية، وذلك مثلما رأى المونسنيور دو بومون (Monseigneur de Beaumont) على نحو واضح تمامًا.

كما أن النظرية نفسها حديثة جدًا وواقعة ضمن النظام الأخلاقي الحديث. فالهدف هنا هو تناغم الإرادات الفردية، حتى وإن كان تحقيق ذلك غير ممكن من غير خلق هوية جديدة، **أنا مشتركة**[7] (moi commun). وما يجب إنقاذه هو الحرية، الحرية الفردية لكل إنسان. فالحرية هي الخير الأسمى، إلى حدّ أن روسو يعيد تفسير التضاد بين الفضيلة والرذيلة بحيث يجعله منسجمًا مع التضاد بين الحرية والعبودية: «لأنَّ صولة الشهوة وحدها هي العبودية ولأن إطاعة

(7) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social* (Paris: Classiques Garnier, 1962), book 1, chap. 6.

القانون الذي نلزم به نفسنا هي الحرية»[8](*). فالقانون الذي نحبه ليس باعتداء على الحرية، لأنه يرمي إلى خير الجميع. وعلى نقيض هذا، فإنه آت من أكثر ما هو أصيل فينا، أي من حب الذات الذي كبُرَ وانتقل إلى فئة أخلاقية أعلى. فهو ثمرة العبور من الوحدة إلى المجتمع، وهو انتقال أيضًا من الشرط الحيواني إلى الشرط الإنساني[9]:

> **أدّى الانتقال من الحال الطبيعية إلى الحال المدنية إلى تغيير في الإنسان جدير بالذكر كثيرًا، وذلك بإحلاله العدل محل الغريزة في سيره وبمنحه أفعاله أدبًا كان يعوزها سابقًا... وهو، مع حرمانه نفسَه في هذه الحال منافع كثيرة ينالها من الطبيعة، يَبْلُغ من كَسْب ما هو عظيم منها، وتَبْلُغ أهلياته من الممارسة والنموّ، وأفكاره من الاتساع، ومشاعره من الشرف، وروحه من السموّ، ما إذا لم يُحِطَّه معه سوء استعمال هذه الحال الجديدة في الغالب إلى ما تحت الحال التي خرج منها وَجَبَ عليه أن يبارك، بلا انقطاع، تلك السويعة السعيدة التي انتزعته من ذلك إلى الأبد والتي جَعَلَتْ موجودًا ذكيًا وإنسانًا من حيوان أرعن قليل العقل(**).**

ما يعارض هذا القانون، من ناحية أخرى، ليس الذات الأصلية، بل هو إرادة فَسُدَت وتحولت عن مجراها السليم عبر اعتماد آخر.

يعطينا هذا التعديل الذي أدخله روسو علمَ نفسٍ أخلاقيًا جدّ مختلف عن

(8) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, book 1, chap. 8.

(*) بالفرنسية في النص الأصلي: «Car l'impulsion de l'appétit est esclavage, et l'obéissance à une loi qu'on s'est préscrite est liberté».

والترجمة العربية أعلاه مستمدة من ترجمة عادل زعيتر الشهيرة لكتاب **العقد الاجتماعي** [المراجع].

(9) المصدر نفسه.

(**) بالفرنسية في النص الأصلي، والترجمة العربية هي من ترجمة عادل زعيتر الشهيرة لكتاب **العقد الاجتماعي** [المراجع]:

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant.... Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradait souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné en fit un être intelligent et un homme.

التصور القياسي في عصر التنوير، وهو تصور منحدر من لوك. فهو لا يكتفي بالعودة إلى إرادة لها خاصيتان ضمنيتان اثنتان، خيّرة وشريرة، بل يقدم أيضًا العلاقة بين العقل والإرادة الخيرة على نحو مختلف كل الاختلاف. يرى التيار الرئيس لعصر التنوير أن العقل المنفصل الذي يرفعنا إلى نقطة عامة ويجعلنا مشاهدين غير متحيزين يحرر حب الخير العام فينا أو، على الأقل، يعلمنا تمييز مصلحتنا الذاتية المستنيرة. أما عند روسو، فإن هذا العقل المضفي للطابع الموضوعي هو خادمٌ للتفكير الاستراتيجي، ولا يفعل إلا أن يزيد من تورطنا في حسابات القوة التي تجعلنا أكثر فأكثر اعتمادًا على الآخرين عندما نحاول التحكم فيهم.

لا تني هذه الذات الاستراتيجية، التي هي معزولة وتواقة إلى كسب رضا الآخرين في الوقت عينه، تقمع الذات الحقيقية مزيدًا من القمع. وما النضال من أجل الفضيلة إلا تلك المحاولة الرامية إلى استعادة صوت دُفن عميقًا فينا حتى كاد يُخرَس. وما نحن في حاجة إليه هو عكس الانفصال تمامًا؛ فنحن في حاجة إلى إعادة الاتصال والانخراط مع ما هو أكثر حميمية وأساسية في أنفسنا، ذلك الذي صار غير مسموع بفعل ضجيج العالم من حولنا. وهو ما يستخدم روسو من أجله المصطلح التقليدي: «الضمير»(10).

الضمير! الضمير! تلك الغريزة الإلهية، الصوت الخالد من السماء؛ هو الهادي الأكيد لكائن جاهل محدود في حقيقة الأمر، لكنه ذكي وحر؛ فهو قاضٍ معصوم يميز بين الخير والشر ويجعل الإنسان شبيهًا بالله! فيه يجتمع تميز طبيعة الإنسان وأخلاقية أفعاله؛ أما بعيدًا عنه، فإنني لا أجد في نفسي ما يرفعني فوق البهائم - لا شيء إلا مزية حزينة تكمن في التنقل من خطيئة إلى أخرى بعَوْنٍ من فهم جامح وعقل لا يعرف أي مبدأ (*).

(10) Jean-Jacques Rousseau: «Profession de foi du vicaire Savoyard,» dans: *Émile* (Paris: Éditions Garnier, 1964), pp. 354-355.

(*) بالفرنسية في النص الأصلي:

Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.

أوحت هذه النظرية بنوع جديد من السياسة نراه، في الواقع، معمولًا به في فترة الذروة من الثورة الفرنسية 1792 - 1794. فهي، من ناحية أولى، سياسة تجعل الفضيلة مفهومًا مركزيًا أو فضيلة تقوم على اتحاد حب الذات وحبّ البلاد. وقد عبّر روبسبيير عن هذا في عام 1792 بالقول[11]: «حب الجمهورية هو الفضيلة، حب الوطن، الإخلاص الكريم الذي يمزج المصالح كلها في المصلحة العامة»(*). كان هذا، بمعنى من المعاني، عودة إلى مفهوم الفضيلة القديم الذي عرّفه مونتسكيو بأنه[12]: «المنبع الرئيس» للجمهورية، و«التفضيل الدائم للمصلحة العامة على مصلحة الذات»(**). لكن هذا المفهوم أُعيد تعديله بحسب مصطلح روسو الجديد عن الاتحاد («الذي يمزج المصالح كلها في المصلحة العامة»).

هذه النظرية تميل، ثانيًا، إلى المانوية. تنزع المساحات الرمادية بين الفضيلة والرذيلة إلى الاختفاء. ولا وجود لمحل مشروع من أجل المصلحة الخاصة، حتى إذا أُخضِعَت لحبّ الخير العام. فالمصلحة الخاصة علامة على الفساد، أي على الرذيلة؛ ويمكن أن تصبح غير منفصلة عن المعارضة إذا بلغت حدًا ما. هكذا يصبح الأناني معرفًا بأنه خائن.

أما ثالثًا، فقد كان للخطاب المتعلق بهذه السياسة نبرة شبه دينية؛ الأمر الذي كثيرًا ما أشيرَ إليه[13]. وغالبًا ما يجري استحضار المقدس (الاتحاد المقدس؛ «اليد المدنسة» التي قتلت مارا... إلخ).

غير أنَّ واحدًا من الملامح المصيرية لهذه السياسة هو، رابعًا، فكرتها

(11) ورد لدى جورج لوفيفر: Georges Lefebvre, *Quatre-vingts-neuf* (Paris: Éditions Sociales, 1970), pp. 245-246.

(*) بالفرنسية في النص الأصلي:

L'âme de la République c'est la vertu, c'est l'amour de la patrie, le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts dans l'intérêt général.

(12) Charles Louis de Secondat (Montesquieu), *L'esprit des lois* ([s. l.]: [s. n.], [s. a.]), Book 4, chap. 5.

(**) بالفرنسية في النص الأصلي:

une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre.

(13) François Furet, *Penser la révolution française* (Paris: Gallimard, 1978), p. 276.

المعقدة عن التمثيل. ذلك أنَّ التمثيل السياسي، كما يعبّر عنه في العادة من خلال المجالس المنتخبة، كان بالنسبة إلى روسو ضَرْبًا من اللعنة، وهذه هي السمة المهمة الثانية في نظريته. وهذا متصل بإلحاحه على الشفافية[14]. والإرادة العامة محل للشفافية القصوى بمعنى أننا نكون حاضرين إلى أقصى حد ومنفتحين على بعض عندما تنصهر إراداتنا في إرادة واحدة. فالغموض ملازم للإرادات المنفردة التي نحاول أكثر الأحيان تحقيقها باستراتيجيات غير مباشرة مستخدمين التلاعب والمظاهر الزائفة (وهذا ما يلامس شكلًا آخر من أشكال التمثيل ذا نمط شبه مسرحي، وهو أيضًا سيئ وضار). وهذا ما يجعل سهلًا على تلك النظرة السياسية أن تماثل بين السخط والفعل الخفي غير المصرح به، بل الفعل التآمري أيضًا، أي إنه يصير شيئًا على تخوم الخيانة. أما الإرادة العامة، من ناحية أخرى، فتُخلَق على نحو مفتوح، على مرأى من الجميع. وهذا ما يجعل الإرادة العامة، في هذا النوع من السياسة، واجبةَ التحديد والإعلان على الدوام؛ بل واجبة الإنتاج أمام الناس، في نوع آخر من المسرح وصفه روسو وصفًا واضحًا. فليس هذا مسرحًا يقدم فيه الممثلون أنفسهم أمام جمهور النظارة، بل هو مصمم على نحو يوافق مهرجانًا شعبيًا حيث يكون كل مشارك ممثلًا ومتفرجًا في الوقت عينه. هذا ما يميز المهرجان الجمهوري الحقيقي عن أشكال المسرح الحديثة المنحطة. ففي المسرح الأول يمكن المرء أن يسأل[15]:

> **لكن، ما عساها تكون مواضيع هذه العروض؟ وماذا سيُعرض فيها؟ لا شيء، إذا شئتم! فمع الحرية، حيث تسود الوفرة، يسود حسن الأحوال أيضًا. اغرس عصًا متوجة بالزهور في وسط ساحة من الساحات؛ واجمع الناس فيها، فيكون لديك مهرجان. لك أن تفعل ما هو أفضل من ذلك أيضًا: دع النظارة**

---

(14) Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et L'obstacle* (Paris: Gallimard, 1971).

(15) Jean-Jacques Rousseau: «*Lettre à d'Alembert sur les spectacles,*» dans: *Du contrat social* (Paris: Classiques Garnier, 1962), p. 225,

نستطيع من خلال هذا أن نرى كم أن الشفافية التي ينشدها روسو معادية للتمثيل بجميع أشكاله، سواء أكان سياسيًا أم مسرحيًا أم لغويًا. ومن أجل علاقات ثنائية المكان، فإن الشفافية والوحدة تستلزمان ظهور المصطلح نفسه في المكانين. وهذا يشتمل على أن العلاقة س تحكم العلاقة ع، إضافةً إلى أن س تمثل شيئًا أمام ع.

يقدمون عرضًا لأنفسهم؛ اجعلهم ممثلين؛ افعل ذلك حتى يرى كل منهم نفسه ويحبها في الآخرين، حتى يصبح الكل أشدّ اتحادًا(*).

تقتضي الشفافية، أي عدم التمثيل، شكلًا بعينه من الخطاب، حيث تُحدَّد الإرادة العامة علانية؛ بل إنها تقتضي أشكالًا من الطقوس التي تكون هذه الإرادة فيها متجليةً أمام الشعب وعن طريق الشعب، لا مرة واحدة وإلى الأبد بل على نحو متكرر، إن لم نقل على نحوٍ وسواسيّ. وهذا ما يعطي معنى لبعد حاسم في الخطاب الثوري في هذه السنوات المصيرية في باريس، حيث كان يراد للشرعية أن تُكتَسب من خلال صَوْغٍ (صحيح في النهاية) لتلك الإرادة العامة، إرادة الجمهور المعافى الفاضل. ويوفر هذا بعض التفسير للإفراط المدهش الذي عرفه الصراع بين الأحزاب المختلفة في فترة 1792 - 1794. لكنه يبين أيضًا الأهمية المعطاة للمهرجانات الثورية، وهذا ما تناولته منى أوزوف بالدراسة[16]. كانت هذه محاولات لجعل الجمهورية واضحة للشعب، أو لجعل الشعب واضحًا لنفسه، كما أراد روسو. وغالبًا ما كانت هذه المهرجانات تستعير أشكالها من احتفاليات دينية أسبق عهدًا، وذلك من قبيل مسيرات **جسد المسيح** (Corpus Christi).

أقول إن مفهوم روسو عن التمثيل كان معقدًا لأنه اشتمل على ما يتجاوز النقطة السالبة، وأقصد بها ذلك الحظر الذي يلقيه على الجمعيات التمثيلية. ونستطيع أن نرى في الخطاب الثوري نفسه، وكذلك في المهرجانات، نوعًا آخر من التمثيل، نوعًا خطابيًا أو شبه مسرحي. لكن من المنصف القول إن هذا ليس خرقًا لحظر التمثيل عند روسو؛ بل إن تلك المهرجانات تسير وفق مخططه هو. لكن، كان هنا شيء أقل علانية وأكثر خطرًا. فبقدر ما توجد الإرادة العامة حيث توجد الفضيلة الحقيقية فحسب، أي حيث يوجد الانصهار الحقيقي بين

(*) بالفرنسية في النص الأصلي:

Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place publique une pique couronnée de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.

(16) Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976).

الإرادة الفردية والإرادة المشتركة، ما الذي يمكن أن نقوله عن وضع لا يزال فيه أشخاص كثيرون، بل لعلهم أكثر الناس، «فاسدين»؛ أي إنهم لم يحققوا ذلك الانصهار بعد؟ ستكون الأقلية الفاضلة محلًا وحيدًا لذلك الانصهار في هذه الحالة. وسوف يكون أهل هذه الأقلية حَمَلَة الإرادة المشتركة الأصيلة التي هي إرادة الجميع من الناحية الموضوعية، أي إنها الأهداف المشتركة التي يشارك فيها كل امرئ إن كان فاضلًا.

ما الذي يُفْتَرَض أن تفعله هذه الأقلية بهذا الإدراك لصوابيتها؟ هل تترك «إرادة الكلّ» الفاسدة لدى الأغلبية تأخذ مجراها عبر إعمال إجراءات التصويت المتفق عليها رسميًا؟ ما عساها تكون قيمة هذا الأمر، طالما أن الجمهورية الحقّة، وفق الفرضية، لا تقوم حيث تتفق إرادة الكلّ مع الإرادة العامة؟ من المؤكد أن الأقلية مدعوة إلى التصرف على نحو يؤدي إلى تحقيق الجمهورية الحقّة. وهذا يعني محاربة الفساد وترسيخ الفضيلة.

نستطيع أن نرى هنا إغراء السياسة الطليعية التي صارت جزءًا مصيريًا من عالمنا. وينطوي هذا النوع من السياسة على زعم بتمثيل من نوع جديد. فهو ليس ذلك النوع القديم من التمثيل، قبل الحديث، حيث يمثل الملك المملكة بفعل بنية الأشياء، وحيث يمثل الأسقف الكنيسة ويمثل الدوق تابعيه من الفلاحين، وهكذا دواليك. ذلك لأن هؤلاء الممثلين جميعًا، عندما يحتلون أماكنهم التمثيلية هذه، يحددون تابعيهم باعتبارهم ضروبًا من الجمع القابل للتمثيل. يختلف الأمر كثيرًا عن هذا؛ لكن السلطة الثورية، على غرار هذه الصيغ القديمة، سوف تستخدم أشكالًا شبه مسرحية من التمثيل الذاتي لجعل الوظيفة التمثيلية جلية.

لكن هذا التمثيل ليس أيضًا تمثيلًا بالمعنى الحديث الذي يدينه روسو، حيث تختار الدوائر الانتخابية مندوبيها من أجل اتخاذ قرارات تلزم الجميع. ويمكن القول إن هذا الشكل الجديد، غير المعلن تمامًا، يكاد يكون نوعًا من التمثيل عن طريق «التجسد». فالأقلية تجسد الإرادة العامة. وهي المحل الوحيد لهذا التجسد. لكن هذا يجعل صوغ المطالب أمرًا صعبًا، ليس فقط لأن الأقلية تريد تمييز نفسها عن النموذج الرسمي للممثلين المنتخبين، بل أيضًا لأن هناك

شيئًا موقتًا أصلًا في طبيعة تحدث الأقلية باسم الكل. من الناحية الفرضية، ليس لهذا مكان في جمهورية عاملة حقًا، بل لا يؤدي دورًا إلا في مرحلة الانتقال الثوري. فهو جزء من نظرية الثورة؛ ولا محل له في نظرية الحكومة[17]. هذا هو جذر عدم التماسك الذي نراه دائمًا في السياسة الطليعية، وصولًا إلى مثال القرن العشرين الكبير، ألا وهو البلشفية.

على أي حال، ولّدت هذه النظرية شبه المعلنة عن التمثيل من خلال التجسد أشكالًا سياسية جديدة. وهذا ما هو كامن خلف النوع الجديد من نوادي الطليعة الفعالة التي يُعتَبر اليعاقبة أحد أكثر أمثلتها شهرة. وقد بيّن فوريه، على غرار أوغسطين كوشان (Augustin Cochin)، مدى الأهمية التي كانت لجمعيات الفكر (sociétés de pensée) في الفترة التي سبقت الدعوة إلى مجلس الطبقات في فرنسا[18].

نستطيع أن نرى هنا الأساس النظري لذلك النوع من السياسة الذي جعلته سنوات ذروة الثورة الفرنسية 1792-1794، مألوفًا لدينا، والذي خلق تقليدًا حديثًا نراه مستمرًا في الشيوعية اللينينية على سبيل المثال. إنها سياسة الفضيلة، بوصفها التحام الإرادة الفردية والعامة، كما أنها سياسة مانوية، شديدة «الأيديولوجية»، بل هي ذات نبرة شبه دينية أيضًا. وهي تنشد الشفافية وتخشى ضدها المباشر: المؤامرات والبرامج الخفية. وهي تمارس نوعين من التمثيل: يُظهِر الأول الإرادة العامة خطابيًا وعلى نحو شبه مسرحي؛ والثاني الادعاء، وإن بطريقة مضمرة، بنوع من التمثيل عن طريق التجسد.

من الواضح أن هذه السياسة ما كانت تتبع وصفات روسو على نحو متكامل. وهذا لأنها، على سبيل المثال، ما كانت قادرة على مجاراة الحظر المطلق الذي يفرضه روسو على الجمعيات التمثيلية. كان واضحًا أن هذا غير قابل للتطبيق في بلد مترامي الأطراف يقطنه زهاء ثلاثين مليونًا من البشر. لكن ريبة روسو إزاء الجمعيات ظلت فعالة في الممارسة اليعقوبية، خصوصًا عندما قام اليعاقبة بتعبئة أهل باريس في أقسام المدينة التي أرادوا العمل فيها ضد الجمعية العامة، بل

---

(17) يقدم غوينفي في كتابه **السياسة** (*La Politique*) استخدامًا جيدًا لهذا التمييز.

(18) Furet, *Penser la révolution française*, p. 271.

أرادوا تطهيرها من الجمعية العامة أيضًا، وذلك في أيار/ مايو - حزيران/ يونيو 1793. كان المقصود هنا من فعل الشعب المباشر تسجيل نقطة حاسمة في مواجهة مؤسسة تمثيلية فاسدة (جزئيًا).

يمكن فهم العواقب المنذرة بالانفجار التي أتت بها هذه النظرية والممارسات التي استلهمتها إذا أعدنا الأمر كله إلى السياق الذي حددناه آنفًا. وهو سياق يتعرف بالحقائق السالبة: أولًا، خلافًا لحال الولايات المتحدة، ما كان ثمة إجماع سابق الوجود في المتخيل الاجتماعي في ما يخص حكم الشعب بمعناه المؤسساتي؛ وثانيًا، حتى الاستقرار الذي كان يمكن لتسويةٍ غريبة وغير منطقية مع السلطة الملكية أن تؤمنه، بسببٍ من تواصلها مع الماضي، كان معرضًا لخطر مميت نتيجة المعارضة السرية من جانب لويس وحاشيته. ضمن هذا الإطار، تصبح سلسلة النظريات المتعلقة بالسيادة الشعبية في غاية الأهمية، خصوصًا حقيقة انطواء هذه السلسلة التي تضم النسخة الجذرية المشتقة من روسو على عواقب في غاية السوء.

هل يعني هذا أننا نلقي مسؤولية «إفراطات» فترة 1792 - 1794، و**عهد الإرهاب** خصوصًا، على الأيديولوجية التي اعتنقها الثوريون؟ من شأن هذا أن يكون مبالغة في التبسيط. وثمّة جانب هام آخر من جوانب التحوّل ككلّ لا بد لنا من أخذه في الحسبان. ذلك أنَّ ما لدينا لا يقتصر على أشكال وممارسات سياسية جديدة ولَّدتها النظرية؛ بل ثمة أيضًا ممارسات أقدم عهدًا استمرت في ظل تفسير جديد لها. وهذه الممارسات هي أنماط الاحتجاج والتمرد الشعبي التي نشأت خارج أوساط النخبة في فرنسا النظام القديم واكتسبت بنيتها وفق منطقها الخاص.

كانت لدى الفلاحين وسكان المدن في فرنسا طريقتهم الخاصة في الجهر بحاجاتهم عندما تغدو الأحوال غير محتملة: الانتفاضات الفلاحية أو المدينية. ففي المدن مثلًا، عندما ترتفع أسعار القمح عاليًا ويُشتَبه في قيام التجار المحليين باحتكاره لتحقيق أرباح طائلة، فإن أحداث شغب يمكن أن تندلع فتستهدف السلطات المحلية و/ أو التجار المتهمين. وغالبًا ما كان يجري قتل هؤلاء المتهمين بعنف طقسي بعض الشيء تجده حساسيتنا الحديثة شنيعًا (كانوا مثلًا يقطعون رؤوس الضحايا، ثم يطوفون بها مرفوعة على الرماح). وبعد

ذلك تأتي ردة فعل الحكومة الملكية، فترسل بعض جنودها، وتستعيد النظام، وتُوقِع بعض العقوبات التأديبية (مزيد من القتل، مشتملًا على عناصره الطقسية الخاصة ومصحوبًا بإعدامات. وهذا ما كان يحدث على شكل إعدامات عامة في ظل النظام القديم)[19]. لكن الحكومة كانت تحرص أيضًا على اتخاذ تدابير من أجل خفض سعر القمح من جديد، وفرض سقوف عليه، واستيراد كميات إضافية من أماكن أخرى.

يمكن أن يرى المرء، من وجهة نظر معينة، أن هذه العملية الدموية كلها كانت نوعًا من التبادل بين القاعدة والقمة حيث تكمن السلطة: فهي تفعيل لعريضة المظالم على نحو لا تُخطئه العين. لكن الفهم الكامن في الخلفية ويؤطر هذا التبادل كله، هو أن السلطة تظل في القمة؛ أي إننا إزاء فهم هو نقيض تام للفهم الذي يعرِّف السيادة الشعبية. هكذا فإن التمرد لا يطرح أي مطالبة بالسلطة الشعبية[20]. وعلى النقيض من ذلك، نجد الناس مقتنعين أغلب الأحيان بالأسطورة القديمة القائلة إن موظفي الملك الطيب وأعوانه المحليين قد خدعوه، وإن على الناس أن تنقل إليه حقيقة الوضع. وهكذا نرى، في عام 1775، استيلاء المتمردين على مخزون السلع وفرضهم أسعارًا ثابتة لها، مفترضين أنهم يفعلون هذا «بأمر الملك»[21] (par l'ordre du roi). على الطبقات الشعبية التي تتصرف على هذا النحو أن تغير ذخيرتها قبل أن تستطيع التصرف كما يتصرف شعب سيد.

---

(19) يستطيع المرء أن يستشف كم يمكن لهذا أن يكون مُحْكَمًا ومخيفًا (بالنسبة إلينا) من خلال وصف إعدام داميان الذي حاول قتل لويس الخامس عشر في عام 1757، انظر: Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

(20) يطرح غوينفي نقطة مفادها أن الانتفاضات الشعبية في ظل النظام القديم «لا تعبّر عن أي مطلب موجّه إلى السلطة، بقدر ما تنمّ، بعكس ذلك، عن اعتراف ضمني باستقلالية هذه السلطة... لا يطالب الشعب بالسيادة لنفسه، بقدر ما يؤكد على حقه في أن لا يُقْمَع».

«n'exprime aucune revendication sur le pouvoir, mais équivaut au contraire à une reconnaissance implicite de l'autonomie de ce dernier.... Le peuple revendique moins la souveraineté qu'il n'affirme son droit de n'être pas opprimé», (*La politique*, pp. 78-79).

انظر: Gueniffey, *La politique de la terreur*, pp. 78-79.

(21) Albert Soboul: «Violences collectives et rapports sociaux: Les foules révolutionnaires (1789-1795),» dans: *La révolution française* (Paris: Gallimard, 1981), p. 578.

كان جزء غير قليل مما يشتمل عليه «الوصول بالثورة إلى نهايتها» يكمن في هذا التحول في الذخيرة الشعبية، أي تطور متخيل اجتماعي جديد يُسبغ على الانتخابات الجارية على نحو منتظم معنى التعبير عن الإرادة الشعبية. وحتى ذلك الوقت، وكما هو الحال دومًا، كان ثمة صراع من أجل إعادة تفسير الممارسات القديمة بطريقة جديدة.

لننظر في اقتحام سجن الباستيل في الرابع عشر من تموز/ يوليو 1789. كان هذا الفعل، من نواحٍ كثيرة، انتفاضة شعبية على النمط القديم. وكان له هدف محدود محدد: الاستيلاء على الأسلحة التي يُعتَقد أنها مخزنة في الباستيل من أجل الدفاع عن باريس في مواجهة خطر المرتزقة السويسريين. وانتهى الأمر بطقس العنف التقليدي: إعدام الحاكم وعرض رأسه مرفوعًا على رمح. لكنه، مثل تمرد المستعمرات في أميركا باسم حقوقها التقليدية الراسخة، خضع لاحقًا لإعادة تفسير أصبح معها فعلًا تجديديًا قام به شعب سيد. ومن هنا نُظِر إلى الكلام عن الاستيلاء على الباستيل باعتباره تأكيدًا للسيادة الشعبية. لم تعد أهمية المبنى نفسه تكمن في الجزئية الظرفية القائلة إنه كان مخزن أسلحة (ما كان فيه أسلحة في واقع الأمر، لكن هذا ما ظنه الناس)، بل في طبيعته الرمزية الأساسية من حيث هو سجن يُحتَجز فيه الناس تعسفًا بأوامر ملكية.

والواقع أن الفعل قد أثار، في البداية، شيئًا من الانزعاج في الجمعية وفي صفوف النخبة، وهذا ما بينه جون سيويل[22]. كان الجميع فرحًا بالنتيجة (تراجع القوات الملكية)، لكن مع بعض التحفظ إزاء الطرائق المستخدمة، إن لم يكن مع بعض الاعتراض الصريح عليها أيضًا. كانت تلك هي طبيعة انفجار العنف الشعبي الذي تخشاه الطبقات المالكة دائمًا. وهو النوع الذي رمى إصلاح الدستور إلى تجنبه. ولم يُعطَ الفعل تفسيرًا جديدًا إلا في وقت لاحق، وذلك باعتباره تعبيرًا عن الإرادة الشعبية وعن حق الشعب السيادي في الدفاع عن نفسه. كان هذا أساسًا لممارسة جديدة: التمرد الثوري. وكان مقدرًا له مسار طويل، دموي غالبًا، كما صرنا نعرف الآن. لكن الشكل الجديد، والمتخيل

(22) John Sewell, «Historical Events as Transformations of Structure: Inventing Revolution at the Bastille,» *Theory and Society*, vol. 25 (1996), pp. 841-881.

الذي يحركه، ما كان يمكن أن يسيطر بهذه السرعة من غير استمرارية اتصاله بتقليد قديم من الانتفاضات المدينية[23].

أدى سوء التذكر الخلاق هذا دورًا كبيرًا في تحول المتخيل الاجتماعي. وأُشير إليه شعائريًا في عيد الاتحاد (Fête de la Fédération) بعد سنة واحدة تمامًا، وذلك عندما أَمَلَ لافاييت (Lafayette) في أن يتوصل من خلاله إلى تهدئة الثورة عبر شكل من الملكية الدستورية أكثر اعتدالًا. وصار، بطبيعة الحال، التاريخ الرمزي للتحول إلى الحكم الشعبي، أي العيد الوطني السنوي للثورة الفرنسية.

من هنا، فإن المُتَخَيَّل الجديد، في هاتين الحالتين من إعادة التفسير الارتجاعي، الحالة الأميركية والحالة الفرنسية، مدين لمتخيَّل أكثر قِدمًا وقع على عاتقه جزء من عبء إيجاد الأشكال الجديدة، سواء أكانت دستورًا فيدراليًا أم تقليدًا ثوريًا. ويحمل المتخيل الجديد، بالمقابل، علامات تشير إلى أصله: أولوية الأشكال التمثيلية في الحالة الأميركية، وتمجيد التمرد الشعبي في السياق الفرنسي، وذلك حتى على شكل طقس تمردي بمعنى من المعاني. لقد كان التحدي على المدى البعيد هو التوحيد، على نحو ما، بين تقليد التمرد النبيل هذا والالتزام بالمؤسسات التمثيلية المستقرة.

بطبيعة الحال، ما كان هذا النوع من التحول قابلًا لأن يحدث على

---

(23) Colin Lucas, ed.: «The Crowd and Politics,» in: *The Political Culture of the French Revolution* (Oxford: Pergamon Press, 1988), pp. 259-285,

يقتفي كولين لوكاس أثر التغيرات التي أحدثتها الثورة في ممارسة الحشود المدنية. ويبدو أن إعادة التفسير التي اقترحتها النخب قد كان لها شيء من الأثر، وذلك لأن المطالب التي طرحتها بدأت في تجاوز مرحلة التخصيص: لقد بدأت تشتمل على أهداف سياسية أكثر اتساعًا. لقد صاحت الحشود المجتمعة في نوجان لو روترو: «Vive la nation! Le blé va diminuer!» مضيفة المطالب التقليدية إلى جدول أعمال السياسة الوطنية الجديد (276). كما أن الحشد الذي اجتاح الجمعية في شهري جيرمينال وبريريال في السنة الثالثة دعا إلى «du pain et la Constitution de 1793» (278) وفي ما يتصل باتساع الأهداف هذا، كانت الحشود مستعدة في بعض الأحيان لأن تخضع للتعبئة التي يقوم بها ناشطو النوادي الثورية، أي الأشخاص الموجودون خارج إطار القادة المعتادين. وكانت هذه هي صيغة الجولات الشهيرة. ومن ناحية أخرى، فإن الحشود ما زالت تبدو مقتنعة بأن السلطة الطبيعية كامنة في مكان آخر؛ وكانت تنتظر اضطلاع السلطات المقامة على نحو صحيح بمسؤولياتها، بل إن من اجتاحوا الجمعية في عام 1795 ما كانوا يعرفون ما يتعين عليهم فعله بعد أن دخلوا المكان؛ لقد أذعنوا لقيادة النواب الراديكاليين.

الفور، أي بُعَيد قيام الثورة. لقد استمرت وطأة ثقافة التمرد الشعبي الأصيل، الثابتة، منيخة بثقلها على مجرى الأحداث. من هنا، يجدر بنا أن ننظر نظرة أكثر تمعنًا في ثقافة التمردات الشعبية، وهذا موضوع واسع جدًا. إذ لدينا هنا مسألة العصيانات الريفية كلها؛ التي كان لها أثرها الشديد على مجرى الثورة. لكن انتفاضات المدن هي التي كانت صاحبة الأثر المباشر على المعركة بين الفصائل المختلفة في العاصمة.

إذا نظرنا إلى أحداث الشغب المتعلقة بالطعام مثلًا، لوجدنا من الواضح أنها كانت قائمة على تصور شعبي للسعر السويّ. كان هذا عنصرًا أساسًا في ما يطلق عليه اسم «الاقتصاد الأخلاقي» لدى الطبقات الشعبية. والمقصود بهذا هو التصور المعياري الضمني غالبًا، للعلاقات الاقتصادية الذي يتقاسمه الشعب ويشكل أساس عدائهم للرأسمالية المتنامية[24]. فما كان أحد يتوقع، بطبيعة الحال، أن تتحقق معايير هذا الاقتصاد الأخلاقي على نحو كامل. لكن الناس كانوا مدركين وزن المؤسسات القمعية وقوتها تمام الإدراك: كالنبلاء، والتجار الأغنياء، والمزارعين الذين يفرضون الضرائب على الفلاحين، وهكذا دواليك. لكن هؤلاء الناس شعروا أن عليهم التدخل عندما غدت الأوضاع غير محتملة حقًا.

كان يمكن على الدوام تفسير حقيقة أن السعر «غير طبيعي» بوجود فاعلية بشرية مُرتكبة لهذا يمكن تحديدها. وغالبًا ما كان المرتكب شخصًا «محتكِرًا»، أي تاجرًا يمسك السلع عن الناس حتى يرفع أسعارها فيحقق ربحًا فاحشًا. لكن الغضب الشعبي كان يستهدف موظفي الحكومة أحيانًا، إما لأنهم متواطئون مع التجار أو باعتبارهم مرتكبين أساسيين عن طريق إهمالهم القيام بواجبهم في تأمين كميات كافية من الغذاء في الوقت المناسب. لكن الذهنية الشعبية كانت ترى في قلة الكفاءة أو في قلة الحرص مشكلة أصغر من سوء النية. وكان يُنظر إلى ذنب الموظفين الذين يفشلون في القيام بواجباتهم باعتباره أقل خطورة من ذنوب أعداء

---

(24) E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century,» *Past and Present*, vol. 50 (February 1971), pp. 76-136.

عامة الناس. وهذا ما يشرح سهولة تفسير نقص السلع بالمؤامرات الأرستقراطية خلال الثورة. فليست الأخطاء مسؤولة عن المساوئ، بل سوء النية.

ثمة أمران يبدوان بالغي الأهمية في ما يتعلق بهذه الذهنية. الأول هو أنها لا تترك للآلياتِ غيرِ الشخصية إلا حيزًا صغيرًا جدًا. وليس لديها تصور جديد عن الاقتصاد، حيث تفسر حالات القلة أو الوفرة بحالة السوق التي يمكن أن تتأثر بدورها بأحداث تجري في أماكن بعيدة. فإذا ما ارتفعت الأسعار، فذلك لأنَّ المحتكرين يخبئون السلع حتى يفرضوا علينا أسعارًا فاحشة. كان الناس يعرفون طبعًا أن المحاصيل يمكن أن تكون جيدة أو سيئة، وأن حالات القلة يمكن أن تكون نتيجة ظواهر طبيعية. لكنهم كانوا يعتقدون أن السلطات المسؤولة قادرة، ضمن حدود معينة، على جلب الإمدادات الضرورية من أماكن أخرى لتجنب النتائج الأكثر مأساوية على أقل تقدير. كانت هذه علامة أخرى، إذا أردتم، على أن عقلية هؤلاء الناس هي عقلية تابعين أو رعايا، أو عقلية من يميلون إلى أن يسبغوا على حاكميهم قوى ما كانت لديهم في حقيقة الأمر. ومن الواضح أيضًا أن هذه ذهنية تقف على النقيض من الذهنية الرأسمالية لأنها لا تجد مكانًا لاقتصاد تديره قوانين غير شخصية، أي للفكرة المركزية في الاقتصاد السياسي الجديد؛ وهذا فضلًا عن أنها ميالة إلى المطالبة بعلاج تدخلي لكل شر من الشرور.

يعكس هذا الإيمان بقوة التدخل المباشر الوجه المهم الثاني في هذه التركيبة الذهنية: إذا ساءت الأمور، فثمة مخطئ دائمًا. ويستطيع المرء تحديد المذنب والتصرف ضده. لكن ما هو أكثر من ذلك، ولأن الفاعل المسؤول هو مذنب دائمًا - لا باعتباره سببًا غير واعٍ وغير راغبٍ لما حدث من سوء، بل باعتباره فاعلًا خبيثًا، بل مجرمًا أيضًا - فإن معنى الفعل المتخذ في حق هذا المرتكب لا يقتصر على تحييد أفعاله، بل يشتمل على إنزال العقاب به أيضًا. يفرض هذا إحساسٌ أولي بالعدالة. لكن ثمة ما هو أكثر من هذا: غالبًا ما كان العقاب يحمل معنى تطهير العنصر الهدام، وليس معاقبة الفعل الخاطئ فحسب.

لعل هذا العامل الأخير هو ما يفسر عنف العقوبات وتطرفها في أكثر الأحيان؛ إذ كان يمكن قتل المرتكب على سبيل المثال. لكنه، أيضًا، يعطي معنى للبعد الرمزي، شبه الشعائري، للعقوبات، بما فيها عقوبة الإعدام، كما لو أن الهدف هو إفناء الشر على المستوى الرمزي السحري. وفي الوقت عينه، كان الهدف هو تحييد المرتكب بجعله خصمًا ملموسًا يجب إخراجه من دائرة الفعل. فنحن في عالم قانون العقوبات في النظام القديم (الغريب علينا)، بما فيه من أشكال مختلفة من «تعويض شرفي» يهدف إلى إبطال الجريمة، على نحو ما، على المستوى الرمزي. وللمرء أن يأخذ صورة حية عن هذه الحال إذا قرأ نبذة فوكو المذهلة المخيفة عن معاقبة داميان الذي أدين بمحاولة اغتيال الملك لويس الخامس عشر[25].

يمكن القول اختصارًا إن الطرف المدان، في هذه التركيبة الذهنية، كان كبش فداء أيضًا. يحكي لنا سوبول (Soboul) المثال الآتي[26]:

ذبح كبش الفداء: بيرتييه دو سوفينيي، القاطن في باريس، وحموه: فولون دو دويه، مستشار الدولة، في الثاني والعشرين من تموز/ يوليو 1789 في قصر دو غريف. نُقِل عن الأخير قوله ما على الناس سوى أن يأكلوا التبن إذا أعوزهم الخبز. اعتقل في فيتري، وجُلِب إلى أوتيل دو فيل في باريس «وكانت حزمة من القراص موضوعة تحت ذقنه»، كما يخبرنا هاردي، «وعشب في فمه، وحزمة من التبن أمامه». وقد طلب لافاييت، من شرفة أوتيل دو فيل «من جميع الموافقين على إرسال السيد فولون إلى السجن أن يرفعوا أيديهم». صاح الجمع: «اشنقوه، اشنقوه، لا تضعوه في السجن». قُبِض على فولون، وجُرجِر إلى قصر دو غريف «حيث شُنِق بحبل معلق من عمود النور، ورفع ثلاثين قدمًا. لكن الحبل انقطع. وبعد تعليقه مرات كثيرة، قاموا بقطع رأسه

---

(25) Foucault, *Surveiller et punir.*

(26) Albert Soboul: «Violences collectives et rapports sociaux: Les foules révolutionnaires (1789-1795),» dans: *La révolution française* (Paris: Gallimard, 1981), p. 577.

ورفعها على رمح». وكان على بيرتييه أن يقبّل رأس حميه قبل أن يُقتَل بدوره. ومن أجل الإذلال الكامل: جُرَّت الجثتان عاريتين في الشوارع(*).

نستطيع أن نرى في هذا الإخراج حسًا قاسيًا فظيعًا بالدعابة. لقد أجبر فولون نفسه على تأدية دور آكل التبن، أي على فعل ما أراده هو للناس. لكن كون هذا التعويض الشرفي قد جرى ضمن جو احتفالي، وكان موضع استمتاع أحيانًا، وبمثابة تأكيد للسلطة الشعبية، فإنه لا يتعارض بأي طريقة من الطرائق مع القوة الرمزية لفعل التطهير التي ينطوي عليها. نعرف سياقات كثيرة أخرى يكون فيها للاحتفاليات قبل الحديثة هذا الوجه المزدوج حيث لا تعارض بين الاحتفالية الشعبية والأثر الطقسي. والمهرجانات القديمة مثال نموذجي على هذا. والواقع هو أننا، حتى عندما نتكلم على الوجه المزدوج، نعكس ذهنيتنا «الجدية» الحديثة التي تبدّد عنها السحر، حيث لا تناسب بين الديني والروحي من ناحية وبين الضحك والعفوية من ناحية أخرى. وتعكس نظرتنا قمعًا مديدًا لدين أسلافنا هو ما جعلنا «حديثين». وسوبول نفسه، عندما يتكلم على عقاب أقل شدة يقع على المحتكرين، ألا وهو نهب بيوتهم ومتاجرهم، يقول[27]:

(*) بالفرنسية في النص الأصلي:

Meutre du bouc-émissaire: Ceux de Berthier de Sauvigny, intendant de Paris, et de son beau-père Foullon de Doué, conseiller d'État, le 22 juillet 1789, place de Grève. Ce dernier aurait un jour déclaré que si le peuple manquait de pain, il n'avait qu'à manger du foin. Arrêté à Vitry, il fut amené à l'Hôtel-de-Ville de Paris «ayant un bouquet d'orties sous le menton, raconte Hardy, de l'herbe dans la bouche et devant lui comme cabriolet une botte de foin.» Lafayette ayant, du balcon de l'Hotel-de-Ville, proposé «à tous ceux qui consentiraient que le sieur foullon fût conduit en prison de lever la main,» la foule se récria: «Pendu, Pendu, point de prison!» Foullon est saisi, trîné place de Gréve «où il est aussitôt pendu à la corde d'un réverbère et élevé à la hauteur de trente pieds, mais cette corde ayant cassé et après l'avoir raccrochée à plusieurs reprises, on lui coupa enfin la tête que l'on mit au bout d'une pique.» Berthier dut baiser la tête de son beau-père, puis il fut massacré. Comble de l'humiliation: les cadavres furent traînés nus dans les rues.

(27) المصدر نفسه، ص 579. يشير سوبول أيضًا إلى مقدار ما كانت هذه الأفعال الجمعية موجهة إلى أهداف بعينها ومقتنعة تمامًا بأخلاق تقليدية محددة: «Le pillage répondait à l'égalitarisme foncier des sans-culottes: La reprise individuelle se légitimait par la disproportion des conditions d'existence, l'exhortation au pillage ou son apologie n'ayant jamais d'ailleurs visé que les boutiques de comestibles et de denrées de première nécessité» (578),

إضافةً إلى هذا، كان ثمة تناسب بعينه في معدل الأعمال الانتقامية التي امتدت من تعليق التماثيل وصولًا إلى عقوبة الإعدام.

> غالبًا ما كان الإحراق يرافق النهب. لكن له معنى رمزيًا أكثر قوة: فقوته التدميرية المشهدية والكلية في آن تمنحه سطوة تكاد تكون سحرية، وهي سطوة مطهرة بكل تأكيد. فبالنار يدمّر الشعب الثائر رموز القمع والبؤس كلّها: مخافر المراقبة في آب/أغسطس 1788؛ والحواجز الجمركية في باريس حتى قبل سقوط الباستيل؛ والسجلات الإقطاعية في فترة «الذعر الكبير»، ومعها بعض القصور في المناسبة نفسها(*).

ترتبط حقيقة كون كلمات فولون، تلك الكلمات البسيطة، قد استحقت هذا الحكم المتطرف، بالسياق الثوري بكل تأكيد. لكنها تعكس أيضًا التشديد على سوء النية لدى المرتكب وفق النظرة الشعبية. لم يكن ما فعله خطيرًا إلى ذلك الحد، مع أن الرجل كان على صلة بمحرض هو ضابط ملكي، وموضع شبهة إذًا. لكن كلماته (المفترضة) كانت التعبير الأكثر وضوحًا عمّا يكنه من عداء واحتقار.

أيُّ ضوء تلقيه ثقافة التمرد الشعبي هذه على مجرى الثورة، وعلى انزلاق (derapage) سنوات 1792-1794، أي على الانزلاق إلى **الإرهاب**؟ ما إن يقلع المرء عن محاولة تفسير **الإرهاب** بالظروف الخارجية فحسب، أي ظروف الحرب والمقاومة المسلحة المحلية - وكان فوريه قد بيّن، على نحو مقنع، أن هذه الرواية ليست مقنعة في الحقيقة[28] - حتى يقع في إغراء تفسير الأمر وفق مصطلحات أيديولوجية، وذلك بالعلاقة مع النظريات التي كانت تحرك أكثر المجموعات جذرية، وأولها اليعاقبة وروبسبيير. ولم يكن هذا ليخلو من أثر، لكن من شأن التفسير الأيديولوجي المباشر أن يكون مفرط التبسيط.

ما يتركه هذا سليمًا من القصة كلها هو الوزن الهائل للعناصر الشعبية في باريس على مجرى الأحداث، أي من يُطْلَق عليهم غالبًا اسم اللامتسرولين

(*) بالفرنسية في النص الأصلي:

«L'incendie accompagne souvent le saccage, mais il revêt une signification autrement symbolique: Son pouvoir de destruction à la fois spectaculaire et total lui confère une valeur quasi-magique, certainement purificatrice. C'est par le feu que le peuple en révolte détruit tous les symboles d'oppression et de misère: Les postes de guet en août 1788; les barrières de l'octroi parisien, dès avant la prise de la Bastille; les terriers lors de la Grande Peur, et quelques châteaux par la même occasion».

(28) انظر: François Furet, *La révolution française au débat* (Paris: Gallimard, 1999).

(sans-culottes). لقد كان لهم وزن كبير في واقع الأمر، لأن دعمهم كان أساسيًا عند نقاط كثيرة في مجرى الثورة، بل كان أساسيًا لاستمرار الثورة أيضًا. وذلك لأنهم كانوا قادرين على التدخل الحاسم في المعركة بين الفصائل المختلفة، وذلك حتى تيرميدور(*).

نستطيع أن نصوغ العلاقة الأولى من هذه العلاقات بطرائق مختلفة. إذ يمكن القول إن عديمي السراويل «أنقذوا» الثورة، لأن الفعل الشعبي هو ما أمال الميزان في لحظات حاسمة بعينها عندما كانت القوى المعادية للثورة على وشك أن تسحقها. وهذه قراءة يمكن قبولها للحالة التي كانت سائدة في تموز/ يوليو 1789 عندما كان الملك يرسل القوات إلى باريس فأجبرته الانتفاضة الشعبية على التراجع.

أو لعلنا نستطيع أن نرى علاقة القوى من زاوية أخرى. فمثلما كانت استعانة النخب الثورية بالقوات المسلحة الملكية أمرًا غير وارد، سواء داخل البلاد أو خارجها، فإن هذه النخب كان يمكن أن تجد نفسها في مواجهة مع حركات شعبية لا تستطيع إخمادها. وهذا ما حدث في العاشر من آب/ أغسطس 1792، ثم تكرر في أشكال أكثر أو أقل شؤمًا حتى تيرميدور. والواقع أن شبح الانتفاضة الشعبية غير القابلة للضبط لم يختفِ تمام الاختفاء إلا في 18 بروميير. كان الوضع محتدمًا على نحو خاص خلال مجازر أيلول/ سبتمبر 1792. وكان قادة الجمهورية البرجوازيون غير موافقين على تلك المجازر مطلقًا؛ بل إنها أثارت ذعرهم أيضًا. لكنهم كانوا عاجزين، إن لم يستعينوا بالقوات المسلحة الملكية، وهو ما كان أمرًا خارج العقل، بل أمرًا انتحاريًا بالنسبة إليهم على الأرجح.

هكذا، أرغموا لا على ترك الأمور تحدث فحسب، بل حتى على تولي قيادة الحركة الشعبية حتى يضعوا موضع التطبيق نسختهم الخاصة من البرنامج الشعبي، أي النسخة الأكثر ضبطًا والأكثر اعتدالًا (كما كانوا يأملون). كانت هذه النسخة تشتمل على بعض عناصر الإرهاب؛ وبالتالي كان لا بد من وجود عهد

(*) تيرميدور (Thermidor)، هو الشهر الحادي عشر في تقويم الثورة الفرنسية، والإشارة هنا إلى انقلاب التاسع من تيرميدور (27 تموز/ يوليو 1794) حين جرت الإطاحة بلجنة السلامة العامة التي قادها روبسبيير، وأعدم قادتها. وكان ذلك نهاية حكم الإرهاب [المترجم].

الإرهاب. وعبّر دانتون (Danton) عن هذا في العام التالي[29]: «لنستفد من أخطاء سابقينا؛ ولنفعل ما عجزت الجمعية التشريعية عن فعله: لنمارس الإرهاب حتى نعفي الشعب من ممارسته»[*]. لكن الدافع إلى ذلك ما كان في حقيقة الأمر حرصًا على مشاعر الشعب المرهفة، بل كانت المسألة مسألة بقاء من حيث الأساس.

عند ذلك، وبفعل آليات المنافسة، صار يجري تضييق تعريف البقاء. كان استمرار الثورة هو المقصود بالبقاء في بداية الأمر؛ ثم صار الحاسم هو بقاء الحزب الذي يماهي نفسه بالثورة؛ ثم صار الأمر متعلقًا ببقاء هذا الفصيل أو ذاك داخل الحزب، وصولًا إلى الانهيار النهائي ضمن سياق عسكري أقل شؤمًا في يوم التاسع من تيرميدور. وعندما راح الثوريون ينقض أحدهم على الآخر، صار الشعب هو الحكَم، وذلك هو النمط الثاني من التبعية الذي جرى وصفه أعلاه.

كان معنى هذا كله أن تطلعات الوسط الشعبي في باريس، ونظرته العامة، صار لها أثر هام، لبعض الوقت، على التدابير والأشكال التي تتخذها حكومة الثورة. لكن النخب الاجتماعية لم تفقد سيطرتها قط. ولم يتكرر ما حدث في مونستر عام 1536. بل يمكن القول إن المؤتمر الوطني كان أعجوبة سنوات السياسة الجذرية هذه كلها، حتى وإن تعرض هذا المؤتمر للتطهير والتخويف؛ وذلك لأنه ظلَّ، على الرغم من ذلك كله، ممسكًا بالوضع من الناحية النظرية. وهذا ما سمح له بوضع نهاية لهذه المرحلة كلها في تيرميدور. ويمكن القول،

---

(29) ورد لدى سوبول: Soboul, *La révolution française*, p. 289,

يبين غوينفي كيف أن تأثير هذه الحشود الباريسية، التي استحوذ الأعداء والمؤامرات على مخيلتها، وخضعت لتهييج ذكي قام به مارا وغيره، بدأ في وقت مبكر جدًا من أجل تغيير القناعات الليبرالية لدى أعضاء الجمعية التأسيسية. بالنسبة إلى بعض هؤلاء، بدا ضروريًا وجود بعض التماثل على الأقل بفعل ما كانت الجماهير تطالب به. على المرء أن يهدّئ «الغليان الشعبي» وأن يخلق «حدثًا دارئًا» لكل أشكال الهياج خارج البرلمان، وأن «يقف حاجزًا في وجه ثوران عنف نشعر أنه بربري وبدائي». انظر: Gueniffey, *La politique de la terreur*, pp. 81-93.

(*) بالفرنسية في النص الأصلي:

Profitons des fautes de nos prédécesseurs; faisons ce que n'a pas fait l'Assemblée Législative: Soyons terribles pour dispenser le peuple de l'être.

ويا للمفارقة، إن عبقرية روبسبيير في المناورة السياسية هي ما قد يفسر بقاء الأشكال البرلمانية هذا.

لكن النخب الثورية كانت مضطرة، لفترة من الزمن، إلى مواكبة التطلعات والأهداف الشعبية إلى حد تجاوز كثيرًا المدى الذي كانت تحب الذهاب إليه. بل إن تصرف الأقلية الروبسبييرية نفسها اتسم بتردد واضح عندما أُرغمت على تبني بعض إجراءات الضبط الاقتصادي المناوئة للرأسمالية.

يعني هذا أن مرحلة التطرف الثوري كان لها مصدران. يكمن المصدر الأول بالتأكيد في الخطاب والنظرية الخاصين بالنموذج المستمد من روسو؛ لكن للأمر أيضًا جذوره في عقلية التمرد الشعبي. وثمة نقاط كثيرة سارت عندها النظرتان على نحو متوازٍ.

كان الشك في التمثيل واحدة من هذه النقاط. كان إقناع اللامتسرولين بأن السيادة الشعبية تجد في الفعل المباشر تعبيرًا مثاليًا عنها أمرًا سهلًا على الرغم من ثقل الماضي، حتى في ذلك الوقت. وكان لا بد من قيام النخبة بتوفير القيادة والبرنامج في الأيام الحاسمة للتمرد الشعبي. وحتى في الاستثناء الكبير الوحيد، وهو ذلك اليوم من آذار/ مارس 1795، أي بعد تيرميدور، عندما حاصر الشعب المؤتمر الوطني، فإن الناس هدأوا على نحو غريب كما لو أنهم ما كانوا عارفين ما يفعلونه بعد ذلك من غير قيادة[30]. كان النمط القديم لا يزال شغالًا، حيث يُقصد بالتمرد حث السلطة على القيام بالفعل الضروري، وليس تولي الأمر بدلًا منها.

علاوةً على هذا، كانت النزعة الأخلاقية، أي المانوية الموجودة في أيديولوجية روسو، تضرب على الوتر الشعبي. كانت إمكانية النظر إلى السخط باعتباره خيانة أمرًا يلائم الاعتقاد بأن لكل مصيبة سببًا خبيثًا. وكان الميل إلى رؤية مؤامرة كامنة خلف كل عثرة أمرًا مشتركًا بين الثقافة الشعبية وأيديولوجية النخبة. والواقع أن هذا التقارب نفسه بين العقليتين كان يمكن أن يكون نتيجة للتأثير المتبادل بينهما. بدأ الكلام الشعبي على المؤامرات والمكائد في فترة

(30) انظر: Lucas, ed.: «The Crowd and Politics,» in: *The Political Culture of the French Revolution*, pp. 259-285.

مبكرة؛ وقد وضعه قيد التداول ديماغوجيون من أمثال مارا. ولعل هذا ساعد في تشكيل الأيديولوجية الثورية نفسها.

لكن التقارب المفاجئ أكثر من أي شيء آخر يكمن في **عهد الإرهاب** نفسه. كان **الإرهاب** عنفًا موجهًا ضد فاعلي تلك المصائب الذين نُظِر إليهم باعتبارهم أعداء أو متآمرين يستحقون العقاب. لكن روبسبيير أعطى، مع مرور الزمن، مكانة أكبر فأكبر لخطاب الفضيلة والنقاء. وجرى تبرير الموجة الكبرى الأخيرة من موجات الإرهاب، في الأسابيع التي سبقت تيرميدور، بالحاجة إلى تطهير الجمهورية من العيوب حتى تستطيع أن تظهر بكل نقائها.

يمكن التعبير عن الأمر بصورة أخرى: التقت الثقافة الشعبية وأيديولوجية النخبة عند مبدأ كبش الفداء. وكان **الإرهاب** نوعًا من التركيب بين الاثنتين، أو تشكيل توفيقي(*)، إذا كان لنا أن نستخدم هذا التعبير المستمد من التحليل النفسي. وقد جاء كل جانب من الجانبين بشيء إلى هذا التركيب. ولعلنا نستطيع القول إن الاحتمال المتطرف لتحول سياسة الفضيلة لدى روسو إلى عنف وتطهير، وهو الاحتمال الذي لعله ما كان ليظهر قطّ في سياق تظل فيه النخبة مسيطرة، تحقق فعلًا بسبب الحاجة إلى القيادة من خلال اتّباع الطبقات الشعبية.

في الوقت عينه، فإن الدافع الشعبي إلى التطهير والمعاقبة تطهر هو نفسه من عناصره الرمزية السحرية. لقد جرى «تحديثه» و«عقلنته». ويعني ذلك، أولًا، أنه أُعطي أساسًا أخلاقيًا عقلانيًا: لم يُستَهدف إلا من كانوا يستحقون الموت فعلًا، وذلك تبعًا لنظرية الفضيلة والتطهير العقلانية. وأما ثانيًا، فإن العقاب نفسه كان يجري وفق شكل «نظيف» عقلاني من خلال أداة «علمية» حديثة، ألا وهي المقصلة التي حلت محل الرمزية الدموية التي كانت في النظام القديم. ثالثًا، لقد تطهر الطقس من المزج بين الاحتفالية والقتل، ومن الاختلاط

(*) التشكيل التوفيقي (Compromise formation) هو، في التحليل النفسي، شكل تتخذه الرغبة أو الذكرى أو الفكرة المكبوتة بحيث تلقى قبولًا في الوعي كعرض، عصابي في العادة، على هيئة حلم أو زلّة أو سواها من تجليات النشاط اللاواعي، وبذلك تشوَّه الفكرة الأصلية فلا تعود تُدْرك ويُرْضَى جزئيًا بهذه التسوية كل من العنصر اللاواعي الذي يحتاج لأن يُكْبَت والوعي الذي يحتاج لأن يُحْمَى منه [المراجع].

الاحتفالي بين الضحك وإزهاق الأرواح، وهو ما كان جزءًا مكونًا من الثقافة الشعبية التقليدية. حين يطبق المرء معايير عقلانية؛ يطبقها بأعصاب باردة بعد المداولات الواجبة، ويتعامل مع الموت على نحو مباشر، شبه طبي؛ وذلك باستخدام آلة حديثة ناجعة.

يبدو الأمر كما لو أن مؤسسة إيجاد أكباش الفداء قد مضت في **إصلاحها** الخاص المبدّد للسحر، وجعلته **عصرًا للعقل**. ولا عجب في أن خطاب العقل لدى روبسبيير صار، على نحو متزايد يشبه شكلًا غير مسبوق من أشكال الجنون. هذا ما وصل إليه ذلك **النزيه** (Incorruptible) في صيف 1794 على ما يبدو. كان يفر إلى الأمام، سجين خطابه نفسه ومسكونًا حقًا بأسطورة لعلها ما كانت إلا عقلنة ضرورية في البداية، صوب مشاريع متهورة أكثر فأكثر أملًا في التوصل إلى تعريف ناجز للأساس الميتافيزيقي للأشياء، حيث تأتي **برَكة الكائن الأسمى** إلى جانب عربات محملة بأجساد مزيد ومزيد من الضحايا[31].

ما كان يمكن لهذا أن يستمر، وقد وصل إلى نهايته مع تيرميدور. لكنه ترك لنا إرثًا مخيفًا: الصلة بين الثورة الديمقراطية وعنف التضحية بأكباش الفداء. وتعود هذه الصلة إلى الظهور ضمن سياقات جديدة في القرنين اللاحقين. وهي صلة تدمر نفسها دائمًا، لكن الظاهر أنها لا تختفي إلى الأبد. وهي واحدة من أكثر سمات الحداثة إثارة للقلق[32].

---

(31) الطموحات السياسية الميتافيزيقية المفرطة لدى روبسبيير، في آخر شهور حكمه، معروضة في التقرير الذي قدمه إلى المؤتمر في الخامس من فبراير/شباط 1794: لقد كان هدف الثورة قهر الرذيلة وإقامة حكم الفضيلة من أجل: «الاستجابة لمقتضيات الطبيعة، وإنفاذ المقادير البشرية، والوفاء بوعود الفلسفة، وتبرئة العناية الإلهية من شرور الحكم طويل الأمد للجريمة والطغيان»، وذلك من خلال إحلال «فضائل الجمهورية ومعجزاتها كلّها محل شرور الملكية وفضائحها كلّها»، ورد لدى: Gueniffey, *La politique de la terreur*, p. 313.

(32) تحتاج هذه الصلة كلها بين الثورة والعنف إلى مزيد من الدراسة. ومن الأفضل أن تجري هذه الدراسة مع الاستعانة بكتابات رينيه جيرار. لقد ناقشت المتخيلات الاجتماعية في الثورة الفرنسية وعلاقاتها بالإرهاب على نحو مطول أكثر في محاضرتي: Charles Taylor, «La terreur et l'imaginaire moderne,» *François Furet Memorial Lecture* (May 2001),

لكن هذا ليس إلا معالجة لا تتجاوز سطح المشكلة الكبرى المتعلقة بالعنف الذي يعقب الثورات في العصر الحديث.

هكذا نرى أن ثورتي القرن الثامن عشر الكبيرتين دشنتا عصر السيادة الشعبية من حيث الفعل المتبادل للمتخيلات الاجتماعية، الجديدة والقديمة، ما ساهم في رسم مجرى كل منهما. كان هذا الفعل المتبادل معقدًا على نحو خاص، وكان موضع نزاع عنيف، وكان مشحونًا بتسويات وتنازلات غير مرئية بين القديم والجديد.

إضافة إلى هذا، فشلت الثورة الفرنسية في الخروج بحل للمشكلة التي وضعتها بنفسها: كيف يمكن التوصل إلى التعبير المؤسساتي المستقر عن فكرة الشرعية الجديدة التي اعتنقتها، أي السيادة الشعبية؟ إن من شأن هذا أن يقتضي، بدوره، تطور متخيل اجتماعي مشترك على نحو واسع يستطيع أن يجعل لهذه المؤسسات معنى.

دارت المعركة الكبرى بين الفصائل الثورية المختلفة على هذه المسألة: ما هو التعبير المؤسساتي الصحيح عن سيادة الأمة؟ حدد هذا السؤال شروط الصراع بين تلك الفصائل. وكان لكل منها صيغته التي يقدمها على أنها السبيل السليم لتحقيق هذا المبدأ: سواء بالجمهورية أم بالملكية الدستورية، وسواء بالتمثيل غير المباشر أم بعلاقة مباشرة بين الناس ومن يمثلهم، وسواء بتمثيل المصالح المختلفة أم بالتعبير غير المنقسم عن الإرادة العامة. وكان لا بد في النهاية من تقرير هذه المسألة غير المحسومة بين الأشكال والتدابير المختلفة، وذلك على نحو يقف عند الحدود بينها جميعًا، أي عن طريق القوة. وهكذا نرى أن أعضاء المؤتمر الوطني الذين انتخبهم الشعب وقعوا ضحية التطهير في عام 1793، وذلك تحت تهديد الناشطين من أقسام باريس المختلفة؛ وهو ما جرى باسم الشعب أيضًا.

يجب فهم شروط هذا الصراع ضمن هذا السياق؛ أي طبيعته الأيديولوجية الشديدة على نحوٍ خاص، والأهمية الشديدة المضفاة على التبريرات ونماذج الحكم القويم، خلال تلك الأيام عندما بدت الأخطار العملية الناجمة عن الغزو الأجنبي والثورة المضادة الداخلية كأنها تحاول فرض نفسها على رأس جدول الأعمال. لم يكن الخطاب مجرد غطاء للواقع الصعب المتمثل في مصالح

الجماعات وفي الدفاع العسكري، وهذا تشخيص صار صحيحًا في فترة لاحقة، أي في ظل حكم المديرين. لكن هذا الكلام كله كان حقيقيًا، وكان الهدف منه البرهنة على أن جماعة المرء هي التي تأتي بالتحقيق المشروع لسيادة الشعب. وعنى هذا أن الخطاب، مهما يكن مضمونه مضطربًا، كان جديًا عمومًا إلى حد قاتل، حتى عندما نتعامل مع خطاب اليعاقبة حيث تمحورت معايير التمثيل الأصيل للشعب حول فضائل القادة تمحورًا حاسمًا، أولئك القادة الذين ظهروا مثل أبطال خارقين يدافعون عن الكل في مواجهة الفصائل المنقسمة التي تسعى وراء مصالحها الخاصة. وتعبير «جدي على نحو قاتل» مناسب خصوصًا في حالة اليعاقبة.

كما ذهب فوريه إلى أن الجنون القاتل للأزمة الثورية لا يمكن اعتباره نوعًا من الزبد البلاغي الذي تقذفه المعارك الحقيقية الدائرة من أجل البقاء الوطني، أو بين الجماعات المختلفة. وعلينا أن نقبل بمركزيته[33]، حتى مع إدراكنا أن هذه المعركة البلاغية اتخذت أشكالًا غريبة مخيفة بفعل حقل القوى الهائل الذي شكلته الثقافة الشعبية ومطالبها وتطلعاتها.

ظلت مشكلة «إنهاء الثورة» تنتاب المجتمع الفرنسي حتى عهد إعادة الملكية، بل حتى فترة متقدمة من القرن الثامن عشر[34]. وما كانت العودة إلى بعض الاستقرار في أعقاب الثورة ممكنة التحقيق إلا بأشكال من الحكومة التمثيلية تكون مقبولة عمومًا. وكان معنى هذا حل المشكلة المزدوجة التي تركتها الحقبة الثورية بأكملها من غير حل: توصل النخب السياسية إلى اتفاق على مؤسسات تمثيلية يمكنها أن تصبح، في وقت ما، جزءًا من المتخيل الاجتماعي الشعبي.

من جديد، كانت معارضة الملكيين المتشددين، خلال إعادة الملكية، قد جعلت الأمور صعبة إلى حد كبير. كما أن الانقسامات الاجتماعية المتنامية التي

(33) Furet, *Penser la révolution française*.

(34) Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot* (Paris: Gallimard, 1985), vol. 16-17, p. 285.

جاءت مع نمو الطبقة العاملة زادت من صعوبة جَسر الهوة بين مؤسساتية النخبة من ناحية والذخيرة الشعبية من ناحية ثانية. وعلى نقيض ذلك، ظلت الثورة حية لدى عدد من الجذريين، لا باعتبارها بوابة إلى نظام مؤسساتي سليم فحسب، بل باعتبارها، هي ذاتها، لحظة مثالية من لحظات السيادة الشعبية. لقد سكن الخيال الجذري شيءٌ يشبه السيناريو الثوري الذي دعاه روبرت تومبس باسم «مسرحية الهوى الثوري»، وظل في الذاكرة الشعبية منتظرًا إعادة تفعيله حتى يحقق وعد ثورة 1789 في آخر المطاف[35]. في ظل هذه الظروف، ما كان يمكن لشبح الثورة المتجددة أن يهدأ قطّ، على الرغم من كثرة الزعم أن «الثورة قد انتهت».

لكن، ومثلما رأى غيزو (Guizot)، والعقائديون (Doctrinaires)، وتيير (Thiers)، وغامبيتا (Gambetta) في ما بعد، فإن الحل الوحيد لن يكون إلا بتطوير أشكال يمكن التوصل إلى اعتراف عام بها باعتبارها تحقيقًا مناسبًا وواضحًا لمبدأ الشرعية الجديد. وفهم غيزو والعقائديون أن هذا يستلزم نمو متخيل اجتماعي جديد مشترك على نطاق واسع، لكن مؤسساتهم التمثيلية النخبوية، بقاعدتها الضيقة، لم تكن قادرة قط على بلورة هذا المفهوم من حولها هي نفسها. وهذا ما صار واضحًا على نحو متدرج بعد عام 1830[36].

عثرت فرنسا الجمهورية على هذه الأشكال مع مرور الزمن. لكن هذا لم يحدث إلا بعد أن توصلت إلى حق الاقتراع العام للرجال. رأى غامبيتا أن السبيل الوحيد إلى أن يستطيع الشعب تطوير متخيل اجتماعي جديد حول مؤسسات تمثيلية منظمة هو مشاركة الشعب في انتخاب هذه المؤسسات[37].

---

(35) Robert Tombs, *France: 1814-1914* (London: Longman, 1996), pp. 20-26.

(36) Rosanvallon, *Le moment Guizot*, vol. 80, chap. 9.

(37) «إنني أتوجّه بكلامي إلى أولئك الذين يشعرون، من بين المحافظين، ببعض الاهتمام بالاستقرار، وبعض الاهتمام بالشرعية، وبعض الاهتمام بالاعتدال كما يُمارس بدأب في الحياة العامة. وأقول لهؤلاء الذين أخاطبهم: كيف لا ترون أنه من خلال الاستفتاء العام، إذا ما تركناه يعمل بحرية واحترمنا استقلاله وسيادة قراراته ما إن تصدر، كيف لا ترون أنكم تمتلكون هنا وسيلة فضلى لإنهاء كل النزاعات سلميًا وحلّ كل الأزمات، وأنه حين يعمل الاستفتاء عمله بمطلق الحرية والسيادة، لا تعود الثورات ممكنة، لأنها لا تعود ضرورية، وكذلك أنه لا يعود ثمة مبرر للخوف من الانقلابات حين تتكلم فرنسا». =

لكن الأشكال التي سادت في فرنسا كانت مختلفة عن النمط الأنكلو أميركي اختلافًا مثيرًا. لقد تتبع بيار روزانفالون (Pierre Rosanvallon) المسلك العجيب الذي تم عبره التوصل إلى حق الاقتراع العام في فرنسا، وهو يلقي الضوء على الشكل المختلف للمتخيل الاجتماعي في هذا التقليد الجمهوري[38].

= «Je parle pour ceux qui, parmi les conservateurs, ont quelque souci de la stabilité, quelque souci de la légalité, quelque souci de la modération pratiquée avec persévérance dans la vie publique. Je leur dis, à ceux-là: comment ne voyez-vous pas qu'avec le suffrage universel, si on le laisse librement fonctionner si on respecte, quand il s'est prononcé, son indépendance et l'autorité de ses décisions, comment ne voyez vous pas, dis-je, que vous avez là un moyen de terminer pacifiquement tous les conflits, de dénouer toutes les crises, et que, si le suffrage universel fonctionne dans la plénitude de la souveraineté, il n'y a pas de révolution possible, parce qu'il n'y a plus de révolution à tenter, plus de coup d'État à redouter quand la France a parlé»,

كلمة غامبيتا في 9 تشرين الأول/أكتوبر 1977. وردت لدى روزانفالون: Rosanvallon, *Le moment Guizot*, pp. 364-365.

(38) Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen* (Paris: Gallimard, 1992).

9
نظامٌ شامل

تشـتمل هذه الطفرة الكبيـرة الثالثـة، بعد طفرتي الاقتصـاد والمجـال الاجتماعي، على «اختراع الشعب» باعتباره فاعلية جمعية جديدة[1]. ونستطيع أن نتعرف في الأشكال التي انبثقت من هذه الطفرات إلى ملامح فهمنا للنظام الأخلاقي في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة. إذ يجري الإفصاح عن طريقة تخيلنا حياتَنا الاجتماعية في هذه الأشكال. وليس المجتمع الذي نعيش فيه بنظام مبني سياسيًا فحسب، بل ننتمي إلى مجتمع مدني أيضًا. كما أنّه يربطنا اقتصاد، ويمكن أن نلتمس الوصول إلى مجال عام، وقادرون على التحرك في عالم من الترابطات وضروب الاقتران المستقلة.

كانت هذه الأشكال قائمة قيامًا راسخًا في المتخيل الاجتماعي في المجتمعات الغربية المتصدرة قبل نهاية القرن الثامن عشر. لكن ثمة مسافة كبيرة لا تزال تفصلنا اليوم حتى عن الأكثر تقدمًا بين تلك المجتمعات؛ ولا يزال أمام المسيرة الطويلة مسافة كبيرة يتعين اجتيازها.

لعلنا نستطيع الإشارة إلى تلك المسافة إذا لاحظنا أن هذه الأنماط من المتخيل الاجتماعي كانت لا تزال ملكًا لأقليات: نخب اجتماعية وجماعات من الناشطين. أما أغلبية السكان، في فرنسا وإنكلترا بالتأكيد، وفي الولايات

(1) E. S. Morgan, *Inventing the People* (New York: Norton, 1988).

المتحدة أيضًا إلى حد ما، فكانت لا تزال غارقة في الأشكال القديمة، جزئيًا على الأقل. وقد اشتملت المسافة التي كان لا يزال يتعين اجتيازها تلك المسيرة الطويلة على انتشار، رأسي وأفقي، لهذه الأشكال الجديدة من فهم الذات.

لكن من الممكن أيضًا وصف تلك المسافة بتعابير أخرى. نستطيع القول إن النظام الأخلاقي الحديث قد أعاد تشكيل المتخيل الاجتماعي في بعض أبعاد الحياة الاجتماعية - السياسة، والاقتصاد، والمجال العام - لكن بقية الأبعاد ظلت من غير تحول. والأسرة مثال واضح على هذا، لكننا لا نستطيع الاكتفاء بالنظر إليها في حد ذاتها فحسب. فما نعتبره الآن أسرة غالبًا ما كان في ذلك الوقت مُكْتَنَفًا في ما نستطيع أن نسميه العائلة، حيث كان أشخاص من غير الأقارب أو من خارج المجموعة الرئيسة للأسرة على الأقل، يعيشون مع العائلة النووية، ويعملون معها أيضًا: الخدم، والمتمرنون، وابن أخ جاء حتى يتعلم صنعة، وبعض المستَخدمين أيضًا. وغالبًا ما كانت هذه العائلات بطريركية (أبوية) إلى حد كبير، خاضعة لسلطة رأس العائلة الذكر الذي لا ينازعه أحد، وكان يحكمها إحساس شديد بالتراتبية. ولم تكن علاقات الاعتماد لتتوقف عند هذا الحد: فقد كان المستأجرون يعيشون ضمن نوع من الاعتماد على ملّاك الأرض، كما كان الصناع معتمدين على معلميهم؛ بل كان يمكن لرأس العائلة نفسه أن يرتبط بعلاقة تبعية واعتماد مع راع قوي أعلى منه مكانة في سلم التراتبية يؤمن له معاشه أو وظيفته أو دخله، وذلكَ في حالة رجال الكنيسة مثلًا. والواقع أن هؤلاء الرعاة يمكن أن يكونوا معتمدين، بدورهم، على أشخاص أكثر قوة ونفوذًا موجودين في البلاط أو بين علية القوم أو في قصر الحاكم.

اختصارًا، نقول إن مجتمعات شمال الأطلسي ما قبل الحديثة كانت تتخللها سلاسل التبعية الإقطاعية، أو تبعية الرعاية، أو القنانة، أو العلاقة الأبوية (في العائلات). كانت هذه السلاسل مرتبطة في ما بينها، بحيث يمكن للمرء اقتفاء خط التبعية والاعتماد الذي يجري من أدنى فلاح، مرورًا برأس العائلة، وصولًا إلى الإقطاعي الذي يعمل رأس العائلة في أرضه، ثم وصولًا إلى السيد الراعي الذي يدين له الإقطاعي بالولاء مقابل بعض الخدمات، فإلى قمة الهرم المتمثلة في الملك. كان المقصود من هذه السلاسل كلها، ومن الدفاع عنها،

إظهار مبدأ التكامل التراتبي؛ وكان الناس على مختلف المستويات يقدمون مساهماتهم الأساس من أجل رفاه واحدهم الآخر، فيقدم الأدنى منزلة خدماته، ويوفر الأعلى منزلة الحماية والحكم.

إذا نظرنا إلى هذا الأمر في هذا الضوء، نرى أنه كان ثمة استمرارية، أو تجانس، بين بنية الدولة الملكية وخيوط التبعية الكثيرة التي حيكت معًا في المجتمع، والعائلة بالمعنى الواسع، والأسر، والفلاحين التابعين، وهكذا دواليك. وهذا ما جعل ممكنًا تقديم السلطة الأبوية باعتبارها مجازًا معياريًا يعبّر عن مختلف أشكال التبعية القائمة على التكامل التراتبي. وطبقًا لتبرير من أوسع التبريرات قبولًا، كان يُنظر إلى السلطة الملكية نفسها باعتبارها جنسًا من أجناس السلطة الأبوية: فهي طبيعية مثلها، ومستقلة عن رضا التابعين. كان هذا أساس نظرية روبرت فيلمر، وهو واحد من أكثر المعبرين عن السلطة الملكية المطلقة نفوذًا في إنكلترا القرن الثامن عشر، وكان كتابه **البطريركية** موضع سخرية لوك في **الرسالة الأولى عن الحكومة المدنية**. لكن استخدام المجاز الأبوي في ما يخص السلطة الملكية كان واسع الانتشار إلى أبعد حد وصولًا إلى القرن الثامن عشر: «طاعة الوالدين هي أساس الحكومات كلها»، كما يقول أديسون في مجلة *The Spectator*[2]. والواقع أن الجدل الذي دار في المستوطنات قبل إعلان الاستقلال شهد استخدام الجانبين معًا هذه الصورة. فبالنسبة إلى التوريين[*] (Tories)، ما كان من يفكرون بالتمرد إلا كمن يقدم على قتل أبيه؛ أما لدى كثير ممن صاروا متمردين بعد ذلك فقد كانت أفعالهم مبررة لأن التاج خان واجباته الأبوية من خلال «سلسلة الإساءات الطويلة» التي ارتكبها.

لم يكن هذا المجتمع، مجتمع السلطة الأبوية الشاملة، مختلفًا عن مجتمعنا من حيث كونه تراتبيًا فحسب، بل كانت علاقته بأفراده شديدة الاختلاف أيضًا. والأمر الحاسم في ما يتعلق بسلاسل التبعية الطويلة هي أنها كانت مشخصنة

(2) ورد لدى غوردون وود: Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Vintage, 1993), pp. 43-44.

(*) الحزب التوري: حزب بريطاني محافظ، ظهر سنة 1679، ويعتبر سلفًا لحزب المحافظين، وحزب أمريكي مؤيد لإنكلترا في أيام الثورة الأمريكية [المترجم].

إلى حد كبير. أنا فلاح تابع، ولست مجرد واحد من رعايا الملك كالآخرين؛ إنني خادم سيّد بعينه؛ وهو على علاقة بلورد بعينه على علاقة بدوره بسيد أعلى منه. وهكذا دواليك. فخضوعي للملك يمر عبر وساطة هذه العلاقات الشخصية بعينها. تأتي قوة المجاز الأبوي، في جزء منها، من هذه الشخصنة كلية الوجود للسلطة والتبعية. لقد مضت المساواة، مثلما رأى توكفيل، عبر تحطيم هذه السلاسل وعبر عملية التذرير (atomization) التي صار المواطنون بموجبها متصلين بالسلطة على نحو لا توسط فيه[3].

كان هذا الترتيب قبل الحديث مختلفًا عما راح يظهر في أواخر القرن الثامن عشر وأكثر شبهًا بما نعرفه اليوم، وذلك من حيث أن المتخيل الاجتماعي كانت تُبْعَث الحياة في أبعاده ومستوياته كلها بفعل مبدأ مماثل هو مبدأ التكامل التراتبي، مثلما يخترق النظام الأخلاقي الحديث متخيلنا الاجتماعي اليوم في مستوياته ومجالاته كلها. وفوق هذا، فإن هذه الوحدة ما كانت حقيقة نستطيع ملاحظتها، بل كانت هي نفسها جزءًا من المتخيل الاجتماعي، أي إن الفاعلين أنفسهم كانوا يدركون ضروب التشابه والقياس، وهذا هو سبب استخدامهم السلطة الأبوية مجازًا يعبر عن السلطة الملكية. وعلى نحو مماثل، نشعر اليوم بحاجة إلى انتقاد، بل حتى إلى تغيير، كثير من علاقاتنا غير السياسية: تلك العلاقات التي هي «ديمقراطية» أو «مساواتية» على نحوٍ غير كافٍ. ونحن نجد أنفسنا نتكلم على الأسرة الديمقراطية كمقابل للأسرة التسلطية، على سبيل المثال. ونرى أنفسنا متسقين في هذا مثلما كان أسلافنا قبل الحداثة يرون أنفسهم متسقين. كل ما في الأمر هو أن حياتنا منظمة الآن من حول مبدأ هو نقيض المبدأ الذي كان لديهم.

على أن صيغ المتخيل الاجتماعي الحديث التي كنت أصفها قبل قليل، والتي كانت في بداية ظهورها، تبدو لنا الآن غريبة، بل حتى مشكوكًا فيها، لأنها

---

(3) جعلت الأرستقراطية من المواطنين كلّهم سلسلة واحدة طويلة متصلة تصعد من الفلاح إلى الملك؛ أما الديمقراطية فتكسر هذه السلسلة وتفصل كل حلقة منها وحدها».
«L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part.» Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique* (Paris: Garnier-Flammarion, 1981), vol. 2, p. 126.

كانت تطرح مبدأ جديدًا على مستويات حاسمة بعينها - مثل الدولة والمجال العام والاقتصاد - وتترك مجالات أخرى من غير أن تمسها. ومن الممكن تمامًا أن يبدو لنا أهل ذلك الزمان غير متسقين، بل منافقين. كان الذكور من أهل النخبة يتكلمون على الحقوق والمساواة والجمهورية، لكنهم ما كانوا يجدون غضاضة في وجود خدم متعاقدين يعملون لديهم، إن لم نقل شيئًا عن العبيد. وكانوا يُبقون نساءهم وأولادهم، وكل من في عائلاتهم عمومًا، تحت سلطة أبوية تقليدية. أما كانوا يرون التناقض الصارخ في هذا؟

الإجابة هي أن هذا ما كان تناقضًا بالضرورة. فما إن يقبل الإنسان الفكرة المكوِّنة الأساس القائلة بأن المتخيل الاجتماعي لا بد أن يبعث فيه الحياة مبدأ موحد في المجالات كلها، حتى تظهر الفوارق في الترتيب بين الدولة والعائلة على سبيل المثال. لكن من الممكن تمامًا أن يجد الناس في هذه الفكرة الأساس إسرافًا ومبالغة غير مقنعين. بل يمكن أيضًا أن يعجزوا عن اعتبارها أمرًا ممكنًا. ففي الحقبة التي نتناولها، على سبيل المثال، كانت البطريركية عميقة الجذور في الأسر/ العائلات إلى حد جعل التحدي الجمهوري للحكم الملكي والتراتبية الأرستقراطية مضطرًا إلى اتخاذ شكل إنكار التطبيق الموحَّد للمبدأ الأبوي، وليس تقديم مبدأ نقيض يصح على المجالات كلها. كانت إجابة لوك الشهيرة على ما طرحه فيلمر هي وجوب التمييز بين السلطة البطريركية والسلطة السياسية، ووجوب إظهار أنهما تعملان على مستويين مختلفين كل الاختلاف[4]. وكان هذا هو الخط الذي اعتمده الثوريون والمُصلحون عمومًا. ولم يخرج عن هذا الإجماع الذي يكاد يكون تامًا في ما يخص هذه النقطة سوى قلة من الشخصيات الجريئة المجددة، مثل ماري ولستونكرافت (Mary Wollstonecraft). والواقع أن زمنًا طويلًا قد مرّ قبل أن نصل إلى رؤية الأسرة، خصوصًا علاقة الرجل والمرأة في الأسرة النووية كما نعرفها الآن على وجه

(4) انظر مثلًا، لوك: John Locke, *Second Treatise of Government* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), chap. 6, para 75:

«لكن هاتين القوتين، السياسية والأبوية، متميزتان ومنفصلتان تمامًا؛ وهما مؤسستان على أسس مختلفة تمامًا، وتعطيان نتائج مختلفة تمامًا»، انظر: John Locke, *Locke's Two Treatises of Government,* ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 332.

التحديد، خارج إطار العائلة الواسعة القديم، وفي ضوء نظرة ديمقراطية مساواتية نقدية. لم يحدث هذا إلا بالأمس في واقع الحال. فوحدة النظرة على امتداد المجالات كلها أمر بعيد جدًا عن أن يكون مقتضى واضحًا من مقتضيات الحس السليم[5].

لكننا بلغنا هذه الوحدة في آخر المطاف؛ إذ أوصلتنا المسيرة الطويلة في النهاية إلى هناك. على أن هذا لم يأتِ نتيجة الدافع الطبيعي إلى الاتساق، بل كان الإدناء هو الدافع، من جانب طبقات بعينها كانت مهمشة في البداية ضمن النظام الجديد. إنها المرحلة الأخيرة من المسيرة الطويلة: فمن ناحية أولى، حدث توسع المتخيل الاجتماعي الجديد وامتداده إلى ما دون النخب الاجتماعية التي تبنته في الأصل وأبعد منها. ولدينا من ناحية أخرى توسع مبادئ هذا المتخيل الجديد إلى مستويات الحياة الاجتماعية ومجالاتها الأخرى. ونستطيع أن نرى على الفور أن التوسع الأول ما كان ممكنًا من غير الثاني؛ فلا يمكن حثّ الخدم والتابعين على اعتناق متخيل جديد يمنحهم مكانًا بين الأفراد المتساوين الذين يتشكل المجتمع منهم، إلا إذا شهدت أشكال التبعية الاجتماعية التي تربطهم بسادتهم تحولًا حقيقيًا. كان لا بد من قطيعة مع هذه الأشكال القديمة: قطيعة تحل بموجبها المساواة محل التراتب، وتنحل العلاقات المشخصنة الخاصة بالتبعيات القديمة ليحل محلها اعتراف عام غير شخصي بالمكانة المتساوية.

حدثت هذه الثورة في معظم مجتمعات شمال الأطلسي، لكنها حدثت عبر مسالك مختلفة وبآثار مختلفة إلى حد كبير. كانت الولايات المتحدة هي الحالة الأولى الأكثر إثارةً. كانت الثورة الأميركية، بمعنى من المعاني، ثورة في الثورة، أو قد يكون من الأفضل أن نقول إنها كانت ثورة في أعقاب الثورة[6]. ولعل

---

(5) الواقع هو أن في مجتمعاتنا الغربية الليبرالية «المتقدمة» المعاصرة أقليات مهمة من السكان التي لا تزال ترى أن حياتها العائلية أو الدينية، مثلًا، تعمل على نموذج مختلف تمامًا عن نموذج النظام الاقتصادي والسياسي الواسع. ويصح هذا خصوصًا في ما يتعلق بالمهاجرين الجدد، على سبيل المثال.

(6) لقد اعتمد هنا على وود: Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Vintage, 1993), and Joyce Appleby, *Inheriting the Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000),

وانظر أيضًا: Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

المرء يستطيع أن يصفها بأنها عمليةٌ تطور من خلالها الاستقلال من كونه قيمة يجب تحقيقها بواسطة مجتمع جمهوري تربطه علاقة بسلطة ملكية خارجية، إلى كونه مَرتبة يجب أن يسعى إليها الأفراد وأن يتمتعوا بها كلهم على نحو متساوٍ.

قاد الثورة جنتلمانات[*]، وما كان كثير منهم قد أحرز هذه المنزلة إلا في الآونة الأخيرة[7]، لكنهم كانوا جنتلمانات على أي حال. وعمل هؤلاء الناس ضمن عالم كان من الطبيعي فيه أن يكون القادة والممثلون المنتخبون من أفضل صنف. والواقع أن المكانة الاجتماعية للموقع المعني (ممثل منتخَب، أو قاض،... إلخ) كان مرتبطًا بالبروز الاجتماعي لشاغله. كما أن هذه القيادة الثورية تشاطرت النظرة الجمهورية السائرة في القرن الثامن عشر التي ترى وجوب أن يجسد هؤلاء القادة «الفضيلة» بالمعنى الذي ذهب إليه مونتسكيو، وأن يكونوا منصرفين إلى الخير العام، وأن يكونوا «بريئين من الأغراض الخاصة»، وذلك على نحو لا يستطيعه الناس العاديون المنشغلون بتأمين معاشهم، بل إن ممارسة التجارة نفسها كانت تلقي على المرء شكًا من هذه النواحي[8].

كان استمرار حكم هذه النخبة الجمهورية في الولايات المتحدة حلمًا لدى شطر كبير من الجيل الذي صنع الثورة ووضع الدستور؛ فهذا الحلم كان يفترض، بطبيعة الحال، استمرار أشكال مختلفة من الخضوع غير السياسي، ومن علاقات السيد – الخادم، ومن استمرار وجود الأبناء المطيعين، واحترامهم. لكن ذلك لم يحصل. كانت الثورة الجديدة شأنًا سياسيًا في جانب منها. وتعرضت الطبقة السياسية لغزو أناس قادمين من الأصول الاجتماعية المختلفة كلها؛ بل كان بعضهم مفتقرًا إلى خصائص الجنتلمان إلى حد يثير الشكوك، وذلك مع نجاح الجمهوريين الجفرسونيين في تحدي النخب الاتحادية. لكن الاستقلال الشخصي الجديد كان، جزئيًا، تحولًا اجتماعيًا يمضي إلى جانب النمو الاقتصادي السريع وتوسع السوق الداخلية ونمو الصناعة، وفوق ذلك

(*) الجنتلمان (Gentleman)، في معناه الأصلي، رجل ذو موقع اجتماعي حسن، خصوصًا من حيث الثروة والرفاهية، كما من حيث المحتد والنشأة.

(7) Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, p. 197.

(8) المصدر نفسه، ص 95 – 109.

كله، فتح الحدود. صار الاستقلال حقيقة واقعة بالنسبة إلى أعداد كبيرة من الشباب، ومن النساء أيضًا في حالات كثيرة، ممن صاروا قادرين على المضي بمفردهم، وممن مضوا بمفردهم فعلًا تاركين أسرهم ومنقطعين عن مجتمعاتهم المحلية وعن روابط الاعتماد التقليدية.

قد يغرينا ولعٌ بالتفسيرات المادية بأن نفسر ثقافة المساواة والاستقلال الشخصي الجديدة بهذه التغيرات الاقتصادية والديموغرافية. لكن عدم كفاية هذه التفسيرات واضح جدًا من حقيقة أن فتح الحدود، على سبيل المثال، كان ذا عواقب ثقافية مختلفة بعض الشيء إذا ما مضينا بضعة أميال إلى الشمال، إلى كندا[9].

قد يغرينا خطأ شائع آخر، هو الانجذاب إلى التفسيرات المختزلة، بتعريف التغيير على نحو سالب فحسب، كالقول إنه يتمثل في انحلال الروابط القديمة وأشكال الخضوع والتضامن القديمة. لكن هذا الاستقلال ما كان مجرد قطيعة مع روابط أخلاقية قديمة؛ إذ حمل مُثُله الأخلاقية الخاصة به. وهذا ما أشار إليه توكفيل في معرض حديثه عن النزعة الفردية في العالم الحديث[10]، بل إن المثال الجديد كان مشتملًا على نوع جديد من الارتباط بالمجتمع. فمثال الشخصية الجديدة، كما يصفه آبلباي، يحتفي «بالرجل الذي طوّر موارده الداخلية، وتصرف على نحو مستقل، وعاش على نحو فاضل، وطوّع سلوكه لأهدافه الشخصية»[11]. كان ذلك الرجل شخصًا قادرًا على العمل المنتج، وعلى المثابرة والاعتماد على الذات.

يمكن قياس طبيعة هذا المثال الأخلاقي، قياسًا جزئيًا، من خلال امتزاجه المتكرر بشكلٍ جديد من التّقى الديني. كانت بدايات القرن التاسع عشر عصرًا لصحوة كبرى ثانية، أي لانتشار الإحياء عن طريق واعظين رُحَّل انتشروا في أنحاء الجمهورية كلها وصولًا إلى أقصى حدودها النائية. وكانت الحَميّة

---

(9) Wood, *The Radicalism*, p. 311.

(10) Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique* (Paris: Garnier-Flammarion, 1981), vol. 2, part 2, chap. 2, p. 125.

(11) Appleby, *Inheriting the Revolution*, p. 11.

الدينية الجديدة، وأكثرها خارج المؤسسات القديمة، لدى الطائفتين الميثودية والمعمدانية المتناميتين سريعًا، انعكاسًا، هي ذاتها، لمثال الاستقلال. لقد انفك الأفراد عن كنائس أسلافهم وراحوا يبحثون عن أشكال خاصة بهم بين الخيارات المذهبية المتكاثرة سريعًا[12]. وفي الوقت عينه، كان هؤلاء الناس يبحثون عن قوة من أجل عيش هذا الاستقلال الجديد، ومن أجل محاربة شياطين الخوف والقنوط وإغراءات الكسل والشراب (إذ كان الشراب ذا أهمية خاصة حين كان الفرد الأميركي يشرب أربعة أضعاف ما يشربه الآن)[13]، في علاقة شخصية مع الإله المعبود. وهذا نمطٌ صار مألوفًا اليوم، مع الانتشار السريع للبروتستانتية الإنجيلية في أجزاء كثيرة من الكرة الأرضية: أميركا اللاتينية، وأفريقيا، وآسيا، والبلدان الشيوعية السابقة، ناهيك بتواصل حالات الإحياء الديني في الولايات المتحدة نفسها[14]. لست أقصد من هذا أن أقول إن الاستقلال الشخصي الجديد كان مرتبطًا بالإيمان الديني ارتباطًا جوهريًا، بل على العكس من ذلك، فقد اتخذ مختلف الأشكال، بما في ذلك أشكالًا شديدة العلمانية، مع أنّ الإحياء الديني كان واسع الانتشار إلى أبعد حدّ، ومسّ ربع السكان في هذه الفترة[15]. لكن حقيقة أن تلك العلمانية كانت قادرة على الوجود في تعايش مع هذه الحمية الدينية تشهد على الطبيعة الأخلاقية للمثال.

لكن الاستقلال الشخصي لم يكن مجرد مثال أخلاقي لحياة الأفراد فحسب؛ إذ ربط الفاعل بالمجتمع أيضًا. وقد تكونت هذه الإحالة إلى المجتمع، في جزء منها، من حقيقة أن الناس المتمتعين بالصدق والانضباط الذاتي وسعة المخيلة وروح المقاولة كان يُنْظَر إليهم على أنهم حجر الزاوية في المجتمع الجديد الذي جمع النظام إلى التقدم. كان هؤلاء هم المستفيدون الرئيسون من مجتمعهم، وهم من حدد نبرته الأخلاقية وجنى منافع التقدم الاقتصادي

---

(12) Appleby, *Inheriting*, p. 201.

(13) المصدر نفسه، ص 206، 215.

(14) انظر دايفيد مارتن: David Martin, *Tongues of Fire* (Oxford: Blackwell, 1990),
لا تُرى هذه الظاهرة في المسيحية الإنجيلية وحدها. ويمكن القول، مثلًا، إنّ التحول إلى أمة الإسلام كان مناسبة لتمكين مماثل بالنسبة إلى كثير من الأميركيين الأفارقة.

(15) Appleby, *Inheriting the Revolution*, p. 145.

الكبرى. وافترض هذا، بالطبع، أن لا تكون التجارة والمقاولة سببًا للخلاف والشقاق، بل تساهمان في خير الجميع، ويمكن أن تكونا أساسًا للوحدة بين الناس المتمتعين بالانضباط والحيوية والاعتماد على الذات. وكان هذا النوع من الدافع إلى التقدم هو ما يجعل أميركا عظيمة وحرة ومتساوية. إذ يغدو الاستقلال الشخصي جزءًا من نموذج جديد للوطنية الأميركية. وهو ما ظل حيًا قويًا إلى يومنا هذا.

مثّل هذا ثورة ثقافية هائلة، بعيدًا عن مُثُل الجيل الثوري. وبدلًا من اعتبار التجارة محل شبهة لأنها، تحديدًا، تهتمّ بالمصلحة الذاتية، فإن النوع الجديد من النشاط الاقتصادي المفعم بالمصلحة الذاتية راح يُنْظَر إليه باعتباره حجر الزاوية في الأخلاقيات الجديدة. تأخذ هذه الثورة المُثُل التقليدية للجمهورية والحرية والمساواة، ثم تمارسها على نحو جديد تمام الجدة. ما عادت الحرية مقتصرة على الانتماء إلى شعب سيد، بل صارت استقلالًا شخصيًا. بل إن هذا النوع من الحرية، معممًا، هو الأساس اللازم للمساواة، لأنه هو وحده ما ينقض الأشكال القديمة من التبعية التراتبية. وما كانت النظرة القديمة ترى فيه مصدرًا للتمركز حول الذات، والمصلحة الخاصة، والفساد، صار الآن هو القوة الدافعة لمجتمع حر متساوٍ.

هكذا، صار يُنْظَر إلى المقاول على أنه فاعل خير ومُحْسن. وكانت تتكرر، مرة بعد مرة، قصص عن أفراد من هذا النوع ارتفعوا من الفقر إلى الغنى، فتقدم للناس مثالًا وإلهامًا. والواقع أن الأشخاص الذين نالوا القدر الأكبر من الاحترام والإعجاب كانوا أولئك الذين خلقوا ثروات جديدة وتولّوا القيادة، أو ساهموا في الرفاه العام. لقد أنشئ نموذجٌ للمقاول الناجح الذي صار محسنًا؛ وصار هذا النموذج مثالًا مهيمنًا إلى حد كبير في الولايات المتحدة منذ ذلك الوقت[16].

من هنا نرى أن الاستقلال هو مثال اجتماعي، وليس مثالًا شخصيًا فحسب. وقد أُعطي قيمة كبيرة بوصفه مساهمة في رفاه الأمّة وعظمتها، وهذا ما جعله محط إعجاب وتقريظ. ومن هنا أيضًا، كان الأفراد الناجحون المغامرون

(16) Appleby, *Inheriting the Revolution*, pp. 123-124, 257-258.

يشعرون، إلى حد كبير، بأنهم جزء من مجتمع أكبر. وقد نشدوا إعجاب هذا المجتمع ومديحه وإقراره؛ وتنافسوا على البروز، وغالبًا ما اضطلعوا بأدوار قيادية أيضًا.

حفزت ثورة الاستقلال الشخصي هذه الإحساس بالانتماء إلى المجتمع الكبير. ذلك أنّها حررت الناس من المجتمعات المحلية الضيقة، لكنها لم تتركهم في نوع من العزلة المنطوية على ذاتها، بل سمحت بمزيد من الإحساس القوي بالانتماء إلى مجتمع غير شخصي من الأفراد المتساوين. وانعكس هذا، من بين مواضع كثيرة، في التنامي الاستثنائي لعدد الصحف والدوريات، ولتداولها في مختلف أنحاء الجمهورية[17]. هكذا شهد المجتمع الذي كانت تتخلله علاقات التراتبية المشخصنة تحولًا كاملًا إلى مجتمع قائم على المساواة غير الشخصية.

لكن ذلك كان مجتمعًا قائمًا على المساواة من الناحية النظرية في واقع الأمر. ذلك أنّ أناسًا كثيرين لا يزالون متروكين خارجًا، لا في مجالات تُركت من غير أن يمسها المبدأ الجديد، كالأسرة من ناحية ومزارع العبيد من ناحية أخرى، بل كان ثمة أيضًا، في غمرة الاحتفاء الذاتي الذي أحاط بالمجتمع الجديد، عمى إزاء الإخفاقات وإزاء الأشخاص الذين لم يتمكنوا من شق طريقهم إلى الثروة، بل وإزاء الأشكال الجديدة من التبعية الظالمة الناشئة في المصانع المتنامية التي كان يشتغل فيها أشخاص مهمشون، خصوصًا من المهاجرين الإيرلنديين الجدد. والأمر ذو الأهمية الحاسمة في ما يخص تطور أميركا هو أن هؤلاء الناس الذين لم يتمكنوا من شق طريقهم إلى حيث تقع الصورة العائلية المحتفية بالمقاولة والمشاريع لم يتمكنوا من العثور على فضاء ثقافي، أو من إنشاء فضاء ثقافي يوحّدهم على رؤية بديلة للجمهورية. فلم تعرف الولايات المتحدة قط معارضة اشتراكية جدية، اللهم باستثناء فترة قصيرة مع دِبس[*] (Debs).

كنت أتكلم هنا على الطريق الأميركي الذي يكمل مسيرته الطويلة واعيًا

(17) Appleby, *Inheriting the Revolution*, pp. 99-103.

(*) يوجين فيكتور دبس (1855-1926)، القائد العمالي والاشتراكي الأميركي الشهير [المراجع].

تمامًا لحقيقة أن ثمة مسارات وطنية أخرى تمر عبر مواضع مختلفة لتنتهي إلى مكان مختلف بعض الشيء. ولعل فكرة المتخيلات الاجتماعية تسمح لنا بأن نقبض على هذه التمايزات الوطنية بين الديمقراطيات الليبرالية شمال الأطلسية التي كانت لتتشابه لولاها. وتنبع هذه التمايزات، بمعنى من المعاني، من الطرق المختلفة التي سلكتها الأشكال الأصلية الرائدة للمخيلة الحديثة - الاقتصاد، والمجال العام، والكيان السياسي ذاتي الحكم - وانتهت بأن غيّرت فهم المستويات الأخرى والمجالات الأخرى في الحياة الاجتماعية. ويكمن فارق من الفوارق الحاسمة بين الولايات المتحدة وكثير من المجتمعات الأوروبية في حقيقة أن انتشار المتخيل السياسي الجديد، نزولًا واتساعًا، حدث في القارة القديمة، جزئيًا، من خلال بلورة مُتَخَيَّل طبقي لدى الطبقات الخاضعة، وخصوصًا العمال. وعنى هذا أكثر من مجرد إحساس بالمصلحة المشتركة، بين الميكانيكيين على سبيل المثال، كان موجودًا منذ الأيام الأولى للجمهورية. لقد مضى المتخيل الاجتماعي لدى الحركة العمالية البريطانية، أو لدى النقابات الفرنسية أو الألمانية، أبعد من مجرد الإحساس بأن ثمة أنواعًا بعينها من الأفراد المستقلين الذين يتقاسمون مصلحة مشتركة؛ إذ اقترب من الإحساس بهوية مشتركة يتشاطرها مجتمع محلي (قرى المناجم في المملكة المتحدة على سبيل المثال)، أو من الإرادة العامة (volonté générale) لأولئك المشتركين في جماعة يجمعها مصير واحد باعتبارها جماعة من العمال المستغَلين على سبيل المثال. وفي بعض الحالات، كان هذا الإحساس منتميًا إلى ثقافة سياسية شكَّلها التعديل الذي أدخله روسو على النظام الأخلاقي الحديث، وهو ما كان غريبًا عن المسار الذي اتخذته الولايات المتحدة.

يوحي هذا بشكل آخر من أشكال اختلاف ثقافات الديمقراطية الوطنية واحدتها عن الأخرى. فالمسار التاريخي، الممتد بعيدًا في الماضي، لا يزال يلون الفهم الحاضر. ونستطيع أن نرى هذا إذا ما عدنا إلى الفوارق السياسية بين الولايات المتحدة وفرنسا. لقد تحدثت، في ما يخص فرنسا، عن كيفية وراثة متخيل السيادة الشعبية الجديد صيغَه وأشكاله من الثقافة السياسية التقليدية للمؤسسة القديمة، وأخص بالذكر أشكال التمثيل فيها. لكن المتخيل الجديد لا يحل محل المتخيل القديم فحسب، بل هو يعيد تفسير القيم الرئيسة في التقليد

القديم مع المحافظة على معناها الأصلي في هذا التقليد الأقدم عهدًا، وذلك - على وجه التحديد - لأن الجديد ما كان يعتبر قطعًا مع القديم، بل إعادة تفسير له. هكذا استمر الأميركيون في اعتبار أنفسهم يواصلون تقليدًا قديمًا من تقاليد الحرية، حتى عندما أعلنوا الاستقلال ومضوا في الثورة الثقافية أوائل القرن التاسع عشر. فهم يواصلون الاستشهاد بالماغنا كارتا (Magna Charta) حتى في القرن الحادي والعشرين. وعلى نحو مماثل، نجد الفرنسيين الجمهوريين يواصلون احتفالهم بالاستيلاء على الباستيل في الرابع عشر من تموز/ يوليو في كل عام، على الرغم من أنهم استقروا على الأنماط الليبرالية من الحكومة التمثيلية منذ زمن بعيد. وفي كل حالة من الحالتين، تتأثر الثقافة السياسية الحاضرة بالماضي، سواء من حيث ما هو محل توقير في التاريخ الوطني أو من حيث ما قد صار منبوذًا فيه.

إن المتخيلات الاجتماعية تنكسر انكسارات مختلفة باختلاف أوساط التواريخ الوطنية(*)، حتى في الغرب. وهذا يحذرنا من أن نتوقع تكرارًا بسيطًا للأشكال الغربية عندما تُفرَض هذه المتخيلات على حضارات أخرى، أو عندما تتبناها هذه الحضارات.

(*) يستعين الكاتب هنا بمثال اختلاف زوايا انكسار الضوء باختلاف الأوساط التي يجتازها [المترجم].



10
مجتمع النفاذ المباشر

لقد وصفتُ متخيلنا الاجتماعي الحديث من حيث فكرة النظام الأخلاقي التي شكّلت أساس هذا المتخيّل واستولت على ممارساتنا الاجتماعية المميزة وشكّلت السمة البارزة لنظرية القانون الطبيعي في القرن السابع عشر، في الوقت الذي عملت على تحويل ذلك في السياق ومع مرور الوقت. لكن من الواضح أن التغير في مفهوم النظام الأساس قد أتى معه بعدد من التغيرات.

أشرت آنفًا إلى غياب الأرضية المتعالية على الفعل، أي إلى حقيقة أن الأشكال الاجتماعية الحديثة موجودة في الزمن العلماني على نحو حصري. وما عاد المتخيل الاجتماعي الحديث يرى إلى الكيانات الكبيرة التي تتجاوز البعد المحلي على أنها قائمة على شيء آخر، شيء أسمى، غير الفعل العادي في الزمن العلماني. لكن هذا لم يكن صحيحًا في الدولة قبل الحديثة، كما بيّنت من قبل. كان يُنظَر إلى النظام التراتبي في المملكة باعتباره قائمًا على سلسلة الوجود الكبرى. وكان يُنظَر إلى الوحدة القبليّة باعتبارها مكوَّنة على هذا النحو بفعل قانون القبيلة الذي يعود إلى زمن لا يحصره العقل، أو لعله يعود إلى لحظة تأسيسية ما تتمتع بمنزلة «زمن الأصول» بالمعنى الذي يستخدمه إلياد. وكانت أهمية النظر إلى الخلف، وأهمية إقامة قانون أصلي في الثورات قبل الحديثة حتى الحرب الأهلية الإنكليزية، آتية من هذا الشعور بأن الكيان السياسي متعالٍ على الفعل. فهو لا يستطيع خلق نفسه بفعله هو نفسه؛ بل على

العكس، يستطيع الفعل باعتباره كيانًا لأنه مكوَّن أصلًا على هذا النحو. ومن هنا تلك الشرعية المضفاة على العودة إلى التكوين الأصل.

من الواضح أن نظرية العقد الاجتماعي في القرن السابع عشر تنتمي إلى نظام آخر من الفكر، إذ تنظر إلى الشعب على أنه خروج من حالة الطبيعة. لكن هذه الطريقة في فهم الأشياء، إذا كانت مناقشتي السابقة صحيحة، لم تدخل المتخيل الاجتماعي حتى أواخر القرن الثامن عشر. وكانت الثورة الأميركية نقطة التحول، بمعنى من المعاني. لقد جرت هذه الثورة بروح النظر إلى الخلف؛ وذلك بمعنى أن هؤلاء المستعمرين كانوا يقاتلون من أجل إحقاق حقوقهم باعتبارهم إنكليز، بل كانوا يقاتلون في ظل هيئاتهم التشريعية الاستعمارية والتي اجتمعت في مؤتمر عام واحد هو «الكونغرس». لكن، من هذه العملية كلها تنبثق عبارة «نحن الشعب» الحاسمة، الشعب الذي جُعِل إعلان الدستور الجديد على لسانه.

هنا تُثَار فكرة مفادها أن الشعب أو «الأمة»، كما كان يقال أيضًا، يمكن أن يوجد قبل تكوينه السياسي، وباستقلال عنه. هكذا، يستطيع الشعب تكوين نفسه بفعله الذاتي الحر في الزمن العلماني. وبطبيعة الحال، فإن هذا الفعل الذي يفتتح عهدًا جديدًا سرعان ما يفيد من صور مستمدة من مفاهيم أقدم عهدًا عن زمن أسمى. ويستند النظام الزمني الجديد (Novus Ordo seclorum) استنادًا شديدًا إلى النزعة القيامية اليهودية - المسيحية، مَثَله مثلُ التقويم الثوري الفرنسي الجديد. ويفيد القيام التأسيسي من شيء منتم إلى قوة زمن الأصول، الزمن الأعلى الذي يعجّ بفاعلين من نوع متفوق ويّتعين علينا أن نحاول الاقتراب منه من غير انقطاع. لكن طريقة جديدة في فهم الأشياء صارت موجودة على الرغم من ذلك. ففي مقدور الأمم والشعوب أن تمتلك شخصية، وأن تفعل معًا خارج أي ترتيب سياسي موجود قبلًا. لقد نشأت واحدة من المقدمات المنطقية الرئيسة للقومية الحديثة، لأن المطالبة بحق تقرير المصير للأمم ما كانت لتحمل أي معنى من غير ذلك. وهذا حقّ الشعب في أن يقيم تكوينه الخاص من غير أن يعوقهم تنظيمهم السياسي التاريخي.

أود العودة إلى مناقشة بندكت أندرسن الثاقبة حتى نرى كيف تفصح

هذه الفكرة الجديدة عن الفاعلية الجمعية، أي «الأمة» أو «الشعب»، عن فهم جديد للزمن. يشدد أندرسن على الكيفية التي تم بها التمهيد للمعنى الجديد للانتماء إلى أمة عن طريق فهم جديد للمجتمع في ظلّ مقولة التزامن: المجتمع باعتباره كلًا مكونًا من الحدوث المتزامن للحوادث الكثيرة كلها التي تسم حياة أفراده في تلك اللحظة[1]. وهذه الحوادث هي ما يملأ هذا القطاع من الزمن المتجانس. وينتمي هذا المفهوم شديد الوضوح، غير الملتبس، عن التزامن إلى فهم للزمن باعتباره زمنًا علمانيًا على نحوٍ حصريّ. وطالما أن الزمن العلماني متداخل مع أنواع كثيرة من الزمن الأسمى، فما من ضمانة لأن تكون الحوادث كلها موضوعة في علاقات غير ملتبسة من التزامن والتتابع. فالصوم الكبير متعاصر مع حياتي ومع حياة رفاقي من المؤمنين على نحو ما، لكنه، على نحو آخر، قريب من الأبدية، أو من زمن الأصول، أو من الحوادث التي يشير إليها.

يسمح لنا الفهم العلماني المحض للزمن بتخيل المجتمع على نحو أفقي من غير ارتباط بأي «نقاط عليا»، حيث يلامس تسلسل الحوادث العادي زمنًا أسمى؛ وبالتالي من غير الإقرار بتمتع أي فاعليات أو أشخاص بأي امتياز، كالملوك أو الكهنة مثلًا، ممن يقفون ويتأملون عند نقاط التلامس المزعومة تلك. وهذه الأفقية الجذرية هي، على وجه التحديد، ما ينطوي عليه مفهوم مجتمع النَّفَاذ المباشر، حيث يكون كل عضو في «علاقة مباشرة بالكل». وما من شك في أن أندرسن مصيب عندما يذهب إلى أن هذا الفهم الجديد ما كان ليظهر من غير تطورات اجتماعية، من قبيل رأسمالية الطباعة مثلًا. لكنه لا يريد بهذا أن يوحي بأن تحولات المتخيل الاجتماعي تُفَسَّر تمامًا بهذه التطورات. لقد اقتضى المجتمع الحديث تحولات أيضًا في طريقة تصويرنا لأنفسنا باعتبارنا مجتمعات. وكانت ثمة أهمية حاسمة، بين هذه الأشياء كلها، لهذه القدرة على فهم المجتمع من وجهة نظر جديدة لا مركز لها وليست هي وجهة نظر أحدٍ بعينه. والمقصود بهذا هو أن بحثي عن منظور أكثر صحة وموثوقية من منظوري لا يقودني إلى جعل المجتمع متمركزًا حول ملك أو حول جَمْعٍ مقدَّس، أو غير ذلك، لكنه يسمح بهذه النظرة الأفقية، الجانبية، التي يمكنُ

---

(1) Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991), p. 37.

أن تكون لمراقب ليس له مكان محدد بعينه: مجتمع موضوع في لوحة من غير نقاط مركزية متميزة. وهناك صلة داخلية وثيقة بين المجتمعات الحديثة وضروب فهمها لذاتها وأنماط التمثيل الإجمالية الحديثة في «عصر الصورة العالمية»[2]: المجتمع بوصفه حوادث متزامنة، والتفاعل الاجتماعي باعتباره نظامًا غير شخصي، والميدان الاجتماعي باعتباره ما هو موجود فعلًا، والثقافة التاريخية باعتبارها ما هو معروض في المتاحف، وهكذا دواليك.

إذًا، كانت ثمة شاقولية اتّسم بها في المجتمع وكانت تعتمد على أساس قائم في زمن أسمى ثم اختفت في المجتمع الحديث. وإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية أخرى، فإن هذا كان مجتمع نَفَاذٍ عبر توسّط. ففي نظام ملكي قديم، كفرنسا مثلًا، ما كان الرعايا ليجتمعوا معًا إلا ضمن نظام يتماسك من خلال قمته متمثلة في شخص الملك الذي كان النظام كله مرتبطًا بالزمن الأعلى وبنظام الأشياء عن طريقه هو. ونحن أعضاء في هذا النظام من خلال علاقتنا بالملك. وكما رأينا في الفصل السابق، فقد كانت المجتمعات التراتبية الأسبق عهدًا ميالة إلى شخصنة علاقات السلطة والخضوع.

يختلف مبدأ المجتمع الأفقي الحديث عن هذا اختلافًا جذريًا. يقف كل منا على بعد واحد من المركز؛ ونحن على علاقة مباشرة بالكل. وهذا يصف ما يمكن أن ندعوه باسم مجتمع نفاذ مباشر. ذلك أننا انتقلنا من نظام الروابط المشخصنة التراتبي إلى نظام مساواتي غير شخصي؛ أي من عالم شاقولي من النفاذ عبر توسّط إلى مجتمعات نفاذ مباشر أفقية.

كانت التراتبية وتوسّط النفاذ يسيران يدًا بيد في الصيغة الأقدم عهدًا. وكان مجتمع المقامات - «مجتمع المراتب» إذا ما استعرنا عبارة توكفيل - في فرنسا القرن السابع عشر تراتبيًا بمعنى واضح. لكن هذا كان يعني أيضًا أن المرء ينتمي إلى هذا المجتمع بانتمائه إلى بعض مكوناته. فإذا ما كان المرء فلاحًا، يكون مرتبطًا بالسيد الإقطاعي المرتبط بدوره مع الملك. وإذا ما كان عضوًا في جماعة بلدية، فإن لهذه موقعًا في المملكة أو وظيفة تمارسها في البرلمان وفقًا

---

(2) Martin Heidegger: «Die Zeit des Weltlbildes,» in: *Holzwege* (Frankfurt: Niemeyer, 1972).

لمكانتها المعترف بها، وهكذا دواليك. وعلى النقيض من هذا، فإن المواطَنة في المفهوم الحديث هي مواطنة مباشرة: فمهما تكن طرق ارتباطي ببقية المجتمع كثيرة من خلال منظمات وسيطة، فإنني أرى مواطَنتي منفصلة عن ذلك كله. إذ لا تعتمد طريقة انتمائي الأساس إلى الدولة على أي انتماء من هذه الانتماءات ولا هي متوسَّطة من خلاله. إنني أقف، إلى جانب مواطِنيّ الآخرين جميعًا، في علاقة مباشرة مع الدولة التي هي موضوع ولائنا المشترك.

بطبيعة الحال، ليس من الضروري أن يغير هذا من طبيعة الأمور. فإذا كنت أعرف امرأة يعمل صهرها قاضيًا أو برلمانيًا، فسأتصل بها عندما أكون واقعًا في مشكلة. ويمكن القول إن ما تغير هو الصورة المعيارية. لكن ثمة تغيرًا تحت هذا في الطريقة التي يتخيل الناس بها انتماءهم، وهو تغيّر ما كان للمعيار الجديد أن يكون من دونه. ومن المؤكد أنه كان من شأن فكرة النفاذ المباشر نفسها أن تبدو في أنظار من عاشوا في القرن السابع عشر، وقبله أيضًا، غريبة تستحيل الإحاطة بها على نحو واضح. كان لدى المتعلمين نموذج الجمهوريات القديمة. أما غيرهم، وهم كثر، فإن الطريقة الوحيدة التي كانوا يستطيعون أن يفهموا بها انتماءهم إلى كلٍّ أكبر، كالمملكة أو الكنيسة الجامعة مثلًا، كانت من خلال تراكب وحدات انتماء أكثر مباشرة وأكثر قابلية للفهم تضمهم في كيان أكبر، كالأبرشية أو السيد الإقطاعي مثلًا. لقد اشتملت الحداثة، إلى جانب أشياء أخرى، على ثورة في متخيلنا الاجتماعي: إبعاد أشكال التوسط هذه إلى الهوامش، وانتشار صور النفاذ المباشر.

جاء هذا من خلال ظهور الأشكال الاجتماعية التي وصفتها هنا: المجال العام الذي يرى الناس فيه أنفسهم مشاركين مباشرين في نقاش يشمل الأمة كلها (بل العالم كله أحيانًا)؛ واقتصاد السوق الذي يُنظَر فيه إلى الفاعلين الاقتصاديين كلّهم باعتبارهم داخلين في علاقات تعاقدية مع الآخرين على أرضية متساوية؛ ودولة المواطَنة الحديثة، بطبيعة الحال. لكن لنا أن نفكر أيضًا في طرائق أخرى يستولي بها النفاذ المباشر على مخيلتنا. فنحن نرى أنفسنا في فضاءات الأزياء، على سبيل المثال، حيث نتبنى ونستخدم أنماطًا بعينها من الملابس؛ ونرى أنفسنا أيضًا جزءًا من جمهور عالمي لنجم من نجوم الإعلام. صحيح أن هذه

الفضاءات تراتبية بمعنى من المعاني - لأنها تركز على شخصيات شبه أسطورية - إلا أنها توفر للمشاركين جميعًا نفاذًا لا يتوسّطه أي انتماء أو ولاء آخر لدى أفراد هذا الجمهور. ويتفرع شيء من النوع ذاته، إلى جانب أنماط مشاركة أكثر جوهرية، في حركات متعددة، اجتماعية وسياسية ودينية، تُعدّ سمة حاسمة من سمات الحياة الحديثة وتصل بين الناس في مناطق مختلفة، وعلى نطاق دولي أيضًا، فتجمعهم ضمن فاعلية جمعية واحدة.

ترتبط هذه الأنماط من النفاذ المباشر المتخيل بالمساواة الحديثة وبالفردانية الحديثة، بل هي لا تعدو أن تكون وجوهًا مختلفة لهما في واقع الأمر. إذ يلغي النفاذ المباشر تغاير الانتماء التراتبي. وهو يجعلنا متماثلين؛ وهذه طريقة من الطرائق التي تجعلنا متساوين (وما إذا كانت هي الطريقة الوحيدة لتحقيق ذلك، فتلك قضية مصيرية موضع رهان في جزء كبير من الصراع الجاري اليوم حول التعددية الثقافية). وفي الوقت عينه، فإن إقصاء مختلف التوسطات يؤدي إلى تقليل أهميتها في حياتنا؛ فيقف الفرد متحررًا منها، على نحو متزايد، فيكون لديه وعي ذاتي متنام بأنه فرد. والفردانية الحديثة، بصفتها فكرة أخلاقية، لا تعني الكف عن الانتماء برمّته - فهذه هي فردانية التفكك والشذوذ - بل هي أن يتخيل المرء نفسه منتميًا إلى كيانات أكثر اتساعًا وأكثر اتسامًا بالصفة اللاشخصية: أي الدولة، والحركة، والجماعة الإنسانية. هذا هو التغير الذي يجري وصفه، من زاوية أخرى، بأنه انتقال من هويات «شبكية» أو «علائقية»، إلى هويات «قاطعة»[3].

نستطيع أن نرى على الفور أن مجتمعات النّفاذ المباشر هي، بمعنى كبير الأهمية، أكثر تجانسًا من المجتمعات قبل الحديثة. لكن هذا لا يعني أنّ هناك ميولًا لأن تكون عمليًا أقل اختلافًا في الثقافة ونمط الحياة بين الشرائح المختلفة قياسًا بما كان قبل قرون قليلة، على الرغم من أن هذا أمر صحيح من غير شك. فالمسألة أيضًا هي أن المتخيلات الاجتماعية لدى الطبقات

(3) أستعير هذا المصطلح من كريغ كالهون. انظر مثلًا: Craig Calhoun, «Nationalism and Ethnicity,» *American Review of Sociology*, no. 9 (1993), p. 230,

تدين المناقشة الواردة في هذا الفصل بالشيء الكثير لعمل كالهون الأخير.

المختلفة صارت أكثر تقاربًا. لقد كان من سمات المجتمعات التراتبية التوسطية أن الناس في مجتمع محلي، في قرية أو أبرشية مثلاً، يمكن ألا تكون لديهم سوى فكرة شديدة الضبابية عن بقية المجتمع. إذ كانت لديهم صورة ما لسلطة مركزية، ولمزيج ما من ملك طيب ووزراء أشرار؛ لكن فكرتهم عن بقية أجزاء الصورة كانت محدودة جدًا. وعلى وجه خاص، فقد كانت إدراكهم غامضًا لبقية الناس وبقية المناطق التي تتشكل منها المملكة. والواقع هو أن فجوة كبيرة كانت قائمة بين النظرية والمتخيل الاجتماعي لدى النخب السياسية من ناحية، وما هو موجود لدى الطبقات الأقل تعلمًا أو لدى أهل المناطق الريفية. واستمر الوضع على هذه الحال في بلدان كثيرة إلى فترة قريبة نسبيًا. وهذا ما جرى توثيقه على نحو جيد في ما يتعلق بفرنسا خلال الشطر الأكبر من القرن التاسع عشر، على الرغم من تصريحات القادة الجمهوريين الواثقة عن أمة «واحدة لا تقبل القسمة»[4]. وهذا الوعي المشطور غير متوافق بالمرّة مع وجود مجتمع النّفاذ المباشر. وجاء التحول الضروري أخيرًا بفضل الجمهورية الثالثة، فصارت فرنسا الحديثة التي وضعت الثورة نظريتها حقيقة واقعة وجامعة فعلاً لأول مرة. إن هذا التغير الثوري (بمعانٍ كثيرة) في المتخيل الاجتماعي هو ما التقطه إيوجين فيبر في العنوان الذي وضعه لكتابه **من فلاحين إلى فرنسيين**.

(4) هذا ما تتبعه فيبر على نحو يدعو إلى الإعجاب: Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto, 1979).



11
الفاعلية وإضفاء الطابع الموضوعي

يشتمل تخيلنا أنفسنا في هذا العالم العلماني الأفقي على الانتماء إلى أنواع جديدة من الفاعلية الجمعية، أنواع تتأسس في الفعل المشترك في الزمن العلماني. لكن، على الطرف الآخر من الطيف، يشتمل الأمر أيضًا على كوننا قادرين على فهم المجتمع باعتباره موضوعيًا، أي مجموعةً من العمليات، منفصلة عن أي منظور يتعلق بالفاعل. وكنت قد أشرت إلى هذا التركّز المضاعف لوعي المجتمع في الفصل الخامس. وأود هنا أن أطور الفكرة على نحو ما.

ما دام يُنظَر إلى المجتمع على أنه، بطبيعته نفسها، لا يتماسك إلا بخضوعه للملك، أو بفعل كونه محكومًا بقانونه القديم، لأن هذا ما يربط مجتمعنا بأساسه في الزمن الأسمى في الحالتين، فإن من الصعب تخيل المجتمع وفق أي شيء آخر أو من أي زاوية أخرى. أما أن نرى أن المجتمع نظام فحسب، أو مجموعة من العمليات المترابطة التي تعمل باستقلالية نسبية عن ترتيبه السياسي أو القانوني أو الكنسي، فهو أمرٌ يتطلب هذه النقلة إلى زمن علماني محض، كما يتطلب نظرة إلى المجتمع جملةً باعتباره مستقلًا عن نظامه المعياري الذي يحدد تماسكه ضمن كيان سياسي. وكان هذا مستحيلًا تمام الاستحالة طالما كان الترتيب المعياري المستقر في الزمن الأسمى يُعتَبر محدِّدًا للدولة في الجوهر.

كانت أول نظرة مستقلة مثل هذه إلى المجتمع تلك النظرة التي رأت فيه اقتصادًا، أي أنه لم يَعُد مجرد مجال محدَّد من مجالات إدارة الحاكم مملكتَه، وما عاد يُفَسَّر كما لو أنه أسرة ممتدة، بل باعتباره نظامًا متصلًا من التعاملات

يسير وفق قوانينه الخاصة. وتسري هذه القوانين على الأفعال البشرية في تسلسلها، ومن خلف ظهور الفاعلين: فهي تشكل يدًا خفية. وهذا ما يضعنا إزاء الوجه المقابل للفاعلية الجمعية.

هكذا نرى أن العالم الأفقي في الزمن العلماني يسمح بطريقتين متضادتين في تخيل المجتمع. فمن ناحية أولى، نصبح قادرين على تخيل أنماط أفقية حرّة جديدة من الفاعلية الجمعية، أي من الدخول في هذه الفاعليات وخلقها لأنها صارت ضمن ذخيرتنا الآن. ومن ناحية أخرى، فإننا نصبح قادرين على إضفاء الطابع الموضوعي على المجتمع باعتباره نظامًا من العمليات المستقلة عن المعيار والتي تحاكي، من بعض النواحي، العمليات الموجودة في الطبيعة. والمجتمع، من ناحية أولى، هو حقل الفاعلية المشتركة؛ أما من ناحية أخرى، فهو ميدان لا بد من وضع خريطته وتمثيله على نحو إجمالي وتحليله؛ ربما تحضيرًا للفعل فيه من الخارج عن طريق مديرين مستنيرين.

اعتدنا أن نعيش هاتين النظرتين باعتبارهما نظرتين في حالٍ من التوتر؛ خائفين، في أحيان كثيرة، من أن تطغى الثانية على الأولى، أو أن تطمسها، لأن عالمنا يغدو أكثر فأكثر تحت إدارة بيروقراطية قد يتبين لنا أنها محكومة، هي أيضًا، بقوانينها غير الشخصية. لكن الفصل بين هاتين النظرتين غير ممكن. لقد وُلدتا معًا؛ وهما تنتميان معًا إلى المجال نفسه من المتخيلات المشتقة من النظام الأخلاقي الحديث.

الشيء المركزي في هذا هو فكرة أن السياسي محدودٌ بما هو خارج السياسة، بمجالات مختلفة من الحياة لها غرضها وكيانها الخاصان. ويشتمل هذا على الاقتصاد، لكنه لا يقتصر عليه. ومن هنا، فإن من الخصائص الموجودة ضمن متخيلنا الاجتماعي الحديث خصيصة أنه يسمح لنا بفهم المجتمع وفق أشكال خارج السياسة، ليس من خلال العلم الذي صار يدعى باسم الاقتصاد السياسي فحسب، بل أيضًا من خلال وجوه كثيرة لما صرنا ندعوه مجتمعًا. ويوجهنا مفهوم المجتمع نفسه، بمعناه الحديث، إلى هذا الكيان الذي يمكن فهمه ودراسته بطرائق كثيرة، ليست الطريقة السياسية إلا واحدةً منها وليست الأكثر جوهرية بالضرورة.

إذًا، فمتخيلنا الحديث لا يقتصر على أصناف تمكِّن الفعل المشترك، بل يشتمل أيضًا على أصناف من العمليات والتصنيفات تحدث، أو تكون لها آثارها، من خلف ظهور الفاعلين. ومن الممكن وضع كل واحد منا في أصناف إحصائية تتعلق بالإثنية أو اللغة أو مستوى الدخل أو مقدار الاستحقاق ضمن نظام الرفاه الاجتماعي، سواء أكان على علمٍ بموضعه هذا وبالتبعات المترتبة عليه أم لم يكن. لكن هذه الأصناف بنوعيها، الفاعل والموضوعي، يمكن أن تكون أساسية بالنسبة إلى المتخيل الاجتماعي بالمعنى الذي أستخدمه هنا، أي بمعنى مجموعة التخيّلات التي تمكِّن لأفعالنا وممارستنا من خلال إضفاء معنىً عليها.

إن كيفية قيام النوع الفاعل من المتخيلات بهذا هي كيفية واضحة: لا يكون هذا النوع من الفعل موجودًا في ذخيرتنا إلا إذا فهمنا أنفسنا باعتبارنا فاعلية جمعية. لكن الأصناف الموضوعية تعمل على نحو مختلف. ففهمي لمجتمعي على أنه اقتصاد لا يعني تحديدًا فهمه باعتباره فعلًا جمعيًا؛ لكن فهمي النظام على هذا النحو هو، وحده، ما يجعلني أنخرط في تعاملات السوق على النحو الذي أقوم به. ويوفر النظام البيئة اللازمة لفعلي حتى تكون له نتائجه المرجوة. وقد أرغب في طمأنة نفسي، من وقت إلى آخر، إلى أن الأمور لا تزال تسير على النحو المأمول (أي أن الاقتصاد ليس ماضيًا إلى كساد أو إلى تضخم مفرط).

تؤدي الأصناف الفاعلة والموضوعية أدوارًا تكاملية متبادلة في حياتنا. ويكاد يكون غير متصور أن نستطيع الاستغناء عن النوع الثاني، أي الموضوعي. أما في ما يتعلق بالفرضية التناظرية – أي الفرضية التي مفادها إن علينا أن نحمل تخيلات موضوعية فحسب للمجتمع، في حين يجب أن يكون فهمنا للفاعلية منطلقًا كله من كوننا أفرادًا – فإنها توافق واحدًا من عوالم القرن الثامن عشر الطوباوية (أو من عوالم واقعه المرير)، ألا وهي فكرة الاستبداد المستنير: فالحاكم هو الفاعلية الوحيدة التي لها أن تؤثر في الكل، يهديه في ذلك أفضل فهم علمي.

لم يقترب التطور السياسي لأي مجتمع من هذه الحالة إلا في لحظات عابرة في ظل الإدارة «المستنيرة» لفريدريك الثاني، وجوزيف الثاني، وكاثرين العظيمة، وماركيز بومبال. والظاهر أن اتخاذ تاريخنا وجهة مختلفة لم يكن

محض مصادفة. وبمعنى من المعاني، فإن تاريخنا اتخذ تلك الوجهة المختلفة، على نحو لافت كثيرًا، من خلال تطور المجال العام.

نستطيع أن نرى هنا التكامل وهو يعمل عمله. ذلك أن المناقشات الجارية في المجال العام كانت تعتمد، بمعنى من المعاني، على تطور فهم موضوعي مستنير للمجتمع من النواحي الاقتصادية والسياسية والقانونية، وكانت مكونة من هذا الفهم أيضًا. كان يُنظَر إلى الرأي العام، من إحدى الزوايا، باعتباره عقلانيًا على نحو مثالي، أو باعتباره نتاج المناقشة الهادئة القائمة على الحجة. لكن المجال العام، من زاوية أخرى، كان يُنظَر إليه باعتباره فعلًا عامًا مشتركًا. وقد آتت المناقشة ثمرتها: إذ تبلورت في رأي عام، في عقل مشترك أو حكم جمعي. والأهم من ذلك هو أن هذا الرأي العام صار، بالتدريج وعلى نحو لا مرد له، مبدأ اكتساب الشرعية.

ما من شيء يلفت الانتباه أكثر من ظهور هذه القوة الجديدة في السنوات العشرين الأخيرة من عمر النظام القديم في فرنسا. فقبل عام 1770، كانت الحكومة الملكية تعتبر الرأي المستنير أذىً محتملًا، أو خطرًا محتملًا. وجرت محاولة لضبط تداول الأفكار عن طريق الرقابة. وعندما تبين، على نحو متزايد الوضوح، أن الرقابة غير فعالة، جرت محاولات لتوجيه المناقشة العامة من خلال تدخلات «يوحي بها» بعض الكتّاب الموالين. وفي هذا الوقت نصل إلى عشية الثورة، أي عندما صار الرأي العام معتبرًا قوة لا سبيل إلى مقاومتها، قوة أجبرت الملك مثلًا على إعادة تعيين نيكر الذي كان وزيرًا للخزانة وسبق أن طرده.

ثمّة أشياء كثيرة تشكل أساسًا لهذا التطور، بما في ذلك ديون الحكومة المتزايدة الخارجة عن السيطرة التي وضعتها تحت رحمة مُقرضيها. لكن تنامي الفهم المشترك نفسه كان شرطًا أساسيًا من شروط ذلك التحول، وهو شرط يشكل أساسًا لوجود شيء من قبيل الرأي العام. لقد جلب تغيرٌ في المتخيل الاجتماعي قوة سياسية جديدة وأدخلها المشهد.

وفي صورة معاصرة شائعة في ذلك الزمان، جرى تشبيه الرأي العام

بمحكمة، أو بنوع من جهة قضائية عليا لا بد للسلطة من الإصغاء إليها. كانت تلك هي المحكمة التي امتدحها مالزيرب[*] (Malesherbes) باعتبارها «مستقلة عن القوى كلها وتحترمها القوى كلها... فهي محكمة الجمهور... القاضي السيّد بين قضاة الأرض جميعًا»[1]. وهذا يشبه ما جاء لدى جاك نيكر نفسه في تأريخه للثورة الفرنسية: «سلطة ظهرت ولم تكن موجودة قبل مئتي سنة، ولا بد من أخذها في الحسبان؛ وهي سلطة الرأي العام»[2].

نرى إذًا أن المتخيل الاجتماعي الحديث فاعل وتأملي على حدّ سواء. فهو يوسع مخزون الفعل الجمعي، وكذلك مخزون التحليل الموضوعي. لكنه موجود أيضًا في جملة من الأشكال الوسيطة. وعندما تكلمت أعلاه على أشكال المتخيل الاجتماعي الأفقية الحديثة، التي يفهم الناس فيها أنفسهم وأعدادًا كبيرة من الآخرين باعتبارهم موجودين وفاعلين على نحو متزامن، تطرقتُ إلى ذكر الاقتصاد والمجال العام والشعب السيد، لكني ذكرت أيضًا فضاء الأزياء. وهذا مثال على بنية رابعة من بنى التزامن. لكنها لا تشبه الفضاء العام والشعب السيد لأنَّ هذين موضعان من مواضع الفعل الجمعي. وفي هذا الصدد، فإنها تشبه الاقتصاد، حيث تتسلسل جمهرة من الأفعال الفردية من خلف ظهورنا. لكنها تختلف عن هذا أيضًا، لأن أفعالنا تترابط في فضاء الأزياء على نحو خاص. فأنا ألبس نوعًا بعينه من أنواع القبعات، لكنني، عندما أفعل هذا، أعرضُ ذوقي في الملبس أمامكم جميعًا. وبهذا أستجيب لما تعرضونه أنتم أيضًا، كما سوف تستجيبون بدوركم لما سوف أعرضه. ففضاء الأزياء فضاء نسير فيه كلنا وفق لغة العلامات والمعاني التي هي متغيرة على الدوام، لكنها خلفية لازمة في كل لحظة لإعطاء تلميحاتنا معناها. وإذا كانت قبعتي تستطيع التعبير عن طريقتي الخاصة في الزهوّ والخيلاء، فإن هذا بسبب لغة الذوق المشتركة التي

(*) غيوم كريتيان دو مالزيرب (1721-1794) رجل دولة فرنسي، ووزير، ومستشار الدفاع عن لويس السادس عشر [المراجع].

(1) ورد لدى كيث بيكر: Keith Baker, *Inventing the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 189.

(2) ورد لدى ستيفن هولمز: Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 243.

تطورت بيننا حتى هذه اللحظة. ويستطيع تلميحي أن يغير هذه اللغة؛ وعند ذلك فإن تصرفكم المستجيب لتصرفي سوف يستمد معناه من المعالم الجديدة التي اتخذتها اللغة التي بيننا.

إن البنية العامة التي أحاول استخلاصها من هذا المثال المأخوذ من فضاء الأزياء هي بنية الحضور المتبادَل، المتزامن الأفقي، ذلك الحضور الذي ليس فعلًا مشتركًا بل عرضًا متبادلًا. وإنه لمما يهمّ كلّ منا ونحن نقوم بفعل من الأفعال أنّ الآخرين موجودون، كشهود على ما نفعله، وبالتالي كمشاركين في تقرير معنى أفعالنا.

تزداد أهمية الفضاءات من هذا النوع باستمرار في مجتمعنا المدينيّ الحديث، حيث تتزاحم أعداد كبيرة من البشر، لا يعرف أحدهم الآخر، ومن غير أن يتعامل أحدهم مع الآخر، لكنهم يتبادلون التأثير في ما بينهم ويشكلون السياق الذي لا مهرب منه لحياة بعضهم بعضًا. وعلى خلاف الاندفاع اليومي إلى العمل بواسطة المترو، حيث قد لا أرى في الآخرين أكثر من عقبات تقف في طريقي، طورت حياة المدينة طرائق أخرى لوجود الناس معًا؛ وذلك مثلًا عندما يذهب كل منا إلى نزهة الأحد في الحديقة، أو عندما يختلط مع الآخرين في مهرجان صيفي في الشارع أو على مدرجات الملعب قبل مباراة مهمة. هنا، يتصرف كل فرد بمفرده، أو تتصرف كل مجموعة صغيرة بمفردها، لكن مع إدراك أن ما يعرضه أمام الآخرين يقول شيئًا لهم، وسوف يُجاب عليه من جانبهم، وسوف يساهم في بناء مزاج مشترك أو نغمة مشتركة تسبغ لونها على أفعال كل واحد منهم.

هناك كثرة من الجواهر المفردة المدينية(*) تتأرجح عند الحد الفاصل بين التواصل والإيمان بالأنا وحدها. ذلك أن تعليقاتي الجهيرة وتلميحاتي موجَّهة بوضوح إلى صُحبتي المباشرة وحدها؛ وعائلتي تمشي الهُوَينا مستغرقة في أحاديث نزهة الأحد؛ لكننا نكون، طيلة الوقت، مدركين لهذا المجال العام الذي نبنيه، والذي فيه تتخذ الرسائل التي نتبادلها معانيها. لقد فتنت هذه المنطقة الغريبة الكائنة بين الوحدة والتواصل كثرةً من المراقبين المبكرين لهذه الظاهرة عند بروزها في القرن التاسع عشر. ونستطيع التفكير هنا في بعض لوحات

(*) الموناد (monad) هو الجوهر البسيط الذي تتألف منه الأشياء بحسب لايبنتز [المراجع].

مونيه، أو في اهتمام بودلير الشديد بالمشهد المديني وفي دورَي المتسكّع والغندور إذ يوحدان بين الملاحظة والعرض.

كانت هذه الفضاءات المدينية في القرن التاسع عشر موضعية بطبيعة الحال. والمقصود هو أن المشاركين فيها جميعًا كانوا في مكان واحد، أي حيث يرى أحدهم الآخر. أما في القرن العشرين، فقد جاءت الاتصالات بأشكال تتجاوز ما هو موضعي حيث نقوم، على سبيل المثال، بإلقاء الحجارة على الجنود أمام كاميرات محطة سي إن إن عارفين أن صدى هذا الفعل سوف يتردد في العالم كله. وبات معنى مشاركتنا في الحدث يتشكّل بفعل الجمهور الهائل والمنتشر الذي يراه الآن.

إنّ مجرد تردّد هذه الفضاءات بين العزلة والاجتماع قد يخلق فرصة لأن تنقلب أحيانًا إلى فعل عام مشترك. والواقع أن لحظة انقلابها هذه قد تكون صعبة التحديد. عندما نقف كلنا معًا مهللين لحظة تسجيل هدف حاسم في مباراة، فإننا نصبح فاعلًا مشتركًا من غير شك. وقد نحاول إطالة هذه اللحظة عندما نترك الملعب ونسير ونحن نغني في الشوارع، أو حتى نمارس معًا أشكالًا مختلفة من الشغب الجماعي. والحشد الصاخب في مهرجان لموسيقى الروك يجمعه شيء من هذا القبيل أيضًا. وثمة إثارة حارة في لحظات الجمع هذه تشبه المهرجانات الصاخبة القديمة، أو بعض أشكال الشعائر الجمعية الكبرى في غابر الأيام. وهذا ما جعل بعضهم يعتبر هذه اللحظات من بين الأشكال الجديدة للدين في عالمنا[3]. لقد أعطى دوركهايم أوقات الانفعال الجمعي هذه مكانة هامة باعتبارها لحظات مؤسِّسة للمجتمع، وللمقدس[4]. وعلى أي حال، فالظاهر أن هذه اللحظات تستجيب إلى حاجة مهمة محسوسة لدى «الحشد المستوحش» في يومنا هذا.

في الواقع، إنّ لحظات من هذا النوع هي أقرب محاكاة للمهرجانات

---

(3) انظر: Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* (Paris: Cerf, 1993), chap. 3, Especially p. 82.

(4) Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1912).

الصاخبة في القرون الماضية. وقد أشيرَ إلى هذا الأمر كثيرًا. ويمكن أن تتسم هذه اللحظات بالقوة وتكون مثيرةً للمشاعر لأنها شاهد على ولادة فاعل جمعي جديد انطلاقًا من إمكاناته المشتتة سابقًا. وقد تكون هذه اللحظات طائشة، مثيرة. لكنها، خلافًا للمهرجانات القديمة، غير مؤطرة ضمن أي فهم مشترك عميق التجذر، وإن يكن ضمنيًا، للبنية والبنية المضادة. وهي تتسم بالتعقل غالبًا، لكنها أيضًا يمكن أن تكون أحيانًا منفلتة قابلة للوقوع رهينة جملة من الدوافع الأخلاقية المختلفة، سواء أكانت دوافع ثورية طوباوية، أم ناتجة عن رهاب الغرباء، أم هدامة وحشيّة. كما يمكن أيضًا أن تتبلور على هيئة خير يُجلّه الجميع ويحسونه إحساسًا عميقًا، كما رأينا في هز السلاسل في ساحة ونسيسلاس(*)، أو في جنازة الأميرة ديانا، حيث الاحتفال بالسعي البسيط العادي إلى الحب والسعادة في حياة غير عادية.

وإذا ما تذكرنا تاريخ القرن العشرين الحافل بمسيرات نورنبرغ(**) وما شاكلها من فظائع، فإن المرء ليجد أسبابًا كثيرة للخوف والأمل في هذه اللحظات المنفلتة الجاذبة للجموع. لكن من الممكن أن تكون طاقة هذه اللحظات، وجاذبيتها الواسعة، أمرًا تنطوي عليه تجربة الزمن العلماني الحديث.

لقد أطلت في تناول فضاءات العرض المتبادل الغامضة هذه، لكن من الواضح أنها لا تستنفد مجال الاحتمالات الواقع بين الفعل المشترك وإضفاء الطابع الموضوعي. فثمة أيضًا لحظات يمتلئ فيها المجال العام بمشاعر مشتركة جارفة بدلًا من الفعل المشترك، على غرار ما حدث عندما كان ملايين المشاهدين يتابعون جنازة الأميرة ديانا. لقد صارت فضاءات المشاهدين الشاسعة غير الموضعية متزايدة الأهمية في عالمنا.

إضافةً إلى ما تقدم، فإن الطرائق المختلفة للاجتماع معًا لا توجد جنبًا إلى

(*) Wenceslas Square ساحة رئيسة وسط مدينة براغ ومركز الأعمال والمجمعات الثقافية في مدينة براغ الجديدة. وقعت في هذه الساحة حوادث تاريخية كثيرة. وهي المكان التقليدي للتظاهرات والاحتفالات والتجمعات الشعبية. وقد سميت على اسم القديس ونسيسلاس، شفيع بوهيميا.

(**) المسيرات السنوية للحزب النازي في ألمانيا بين عامي 1923 و1938. وكانت بمثابة حدث دعائي نازي ضخم، خصوصًا بعد تولي هتلر السلطة في عام 1933.

جنب فحسب. رأينا مثلًا كيف يمكن أحيانًا أن تنقلب العروض المتبادلة، إلى فعل مشترك، انقلابًا لحظيًا على أقل تقدير. وعلى أساس أكثر ديمومة بعض الشيء، فإن ما يبدأ على شكل فئة إحصائية فحسب، يمكن أن يُحشَد في فاعلية مشتركة، وأن يقدم مطالب مشتركة، كما نرى في حالة العاطلين عن العمل أو في حالة من يتلقون المساعدة الاجتماعية. كما يمكن أن تنحدر الفاعليات التي كانت موجودة من قبل إلى مجرد فئات سلبية. وتحتوي المخيلة الحديثة على سلسلة كاملة من الأشكال في تفاعل معقد وتحول متبادل محتمل.

كان في عالمنا أثر مهم آخر لهذا الفهم للمجتمع باعتباره ليس مجرد كيان سياسي، وباعتبار أنّ له وجوهه الكثيرة. وهذا يعني أنَّ على الفعل في المجال السياسي أن يضع في الحسبان جملة الأشكال الأخرى والأهداف التي يرجوها الناس منها. صحيح أن ثمة اعتراضًا حارًا في عالمنا (وأنا أراه محقًا) على فكرة أن السياسةَ ذرائعيةٌ محض إزاء الازدهار الاقتصادي على سبيل المثال. والواقع أن ظهور السيادة الشعبية قد أسبغ على السياسة أهمية جديدة؛ أهمية تعبر عن نفسها جزئيًا في استعادة أشكال الجمهوريات والدول المدن القديمة ومُثُلها، حيث كان النشاط السياسي يحتل موقع الذروة في حياة المواطنين. غير أن تكامل الفضاءات الأخرى أمر لا سبيل إلى إنكاره على الرغم من ذلك. لقد أصبح الدفع في اتجاه تجاوزها، وفي اتجاه ضبط وجوه الحياة الاجتماعية الأخرى كلها باسم مستقبل مشرق ما، أمرًا مألوفًا لنا باعتباره إغراء شموليًا رأينا بواكيره في ذروة فترة الإرهاب اليعقوبي، ثم رأيناه مؤخرًا في الشيوعية السوفياتية وتفرعاتها. ولا يقتصر أمر هذه المحاولات على أنّها تجري في اتجاه معاكس للملامح الأساسية في فهمنا للنظام الأخلاقي فحسب - وأبرزها مطلب الحرية الفردية والاستقلال الأخلاقي - بل إنها، هي نفسها، قد جرت يحدوها أمل (اتضح أنه عقيم) في أن هذا الضبط المفرط سوف يؤدي إلى عالم لا قيود فيه. لقد كان اضمحلال الدولة هو الغاية النهائية في الماركسية. وما من شهادة على الترسّخ العميق لما قبل السياسي في أفهامنا الحديثة أفصح من حدود السياسة وأهدافها.

(رأينا في الواقع هجومًا مباشِرًا على فهمنا للنظام الأخلاقي في حالة

الإغراء الشمولي الكبير الآخر في القرن العشرين، ألا وهو الفاشية. وهذا أحد وجوه ردة الفعل على هذا النظام التي وصفتها أعلاه. ومن المهم أن نرى أن هذا النظام لَقِيَ معارضة، وأنه سيظل يلقاها. ومن الصعب تخيّل غيابها. لقد كان من حسن حظنا أن الفاشية انتهت بهزيمة عسكرية في النصف الأول من القرن العشرين. لكنني أشك في أن الأنظمة الفاشية، حتى لو لم تلقَ هذا المصير، كان يمكن أن تقاوم المطالبة بحرية أكبر إلى ما لا نهاية، وهي مطالبة مترسخة في ثقافتنا).

كان بنجامين كونستانت (Benjamin Constant) في محاضرته الشهيرة عن الحرية القديمة والحرية الحديثة، قد أفصح باكرًا عن معنى العصر الحديث هذا بوصفه عصرًا يعطي لغير السياسية مكانة حاسمة[5]. يرى كونستانت أن خطيئة اليعاقبة (وروسو أيضًا) كانت في اعتقادهم أن الحرية الوحيدة المهمة لنا هي حرية المشاركة السياسية التي قرَّظها القدامى. لكننا صرنا أناسًا يجدون في الازدهار الاقتصادي وإرضاء حاجات الحياة الخاصة أهمية حاسمة أيضًا. ولا نستطيع الاكتفاء بتطبيق النماذج القديمة على حياتنا السياسية.

كي نقدم صورة أكثر اكتمالًا لمفاهيمنا المعاصرة عن النظام الأخلاقي، علينا أن نضيف إلى أشكال الوجود الاجتماعي الثلاثة التي حددناها ضمن مخيلتنا الاجتماعية - الاقتصاد، والمجال العام، والدولة التي يحكمها الشعب - شكلًا رابعًا جرى التعبير عنه في إعلانات الحقوق ومواثيقها. وثمّة هنا سمة حاسمة الأهمية لنظرية غروتيوس - لوك الأصلية التي صارت جزءًا لا يتجزأ من فهمنا للنظام المعياري. لقد بنت هذه النظرية مخيلتنا الاجتماعية بالطريقة نفسها، وبالعملية نفسها التي جرى بها صوغ السيادة الشعبية، أي أن الممارسات الأسبق عهدًا قد أعطيت معنى جديدًا فصارت مبنية على نحو مختلف.

مثلما تحولت، خلال الثورة الأميركية، ممارسات الحصول على موافقة الجمعيات المنتخبة إلى تعريف جديد للشرعية السياسية، هكذا راح يتغيّر

(5) Benjamin Constant, «De la liberté des anciens, comparée à celle des modernes,» dans: Marcel Gauchet, ed., *Écrits politiques* (Paris: Gallimard, 1997).

معنى الممارسات التي تجسد أولوية القانون، وذلك في الزمن عينه ومن خلال التغيرات السياسية عينها. وبدلًا من الاكتفاء بتكريس حقوق الإنكليز، صار يُنظَر إلى هذه الحقوق باعتبارها انعكاسًا للحق الطبيعي الذي تحدث عنه منظرو القرن السابع عشر الكبار. فهي الحقوق التي استحضرها **إعلان الاستقلال** الأميركي. كما نالت أولوية الحقوق هذه دفعة جديدة من خلال التعديلات العشر الأولى على **الدستور**.

يبلغ هذا التطور كله أوجَه في زماننا هذا، أي في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، حيث صار مفهوم الحقوق بوصفها سابقة على البنى السياسية، ولا يجوز لهذه البنى السياسية أن تمسها، مفهومًا واسع الانتشار، على الرغم من أنها صارت تُسمى حقوق «الإنسان» الآن بدلًا من الحقوق «الطبيعية»، وصار يُعبَّر عن إدراكها من خلال ترسيخ مواثيق الحقوق التي يمكن بها تعطيل التشريعات العادية إذا ما انتهكت هذه المعايير الأساسية.

تشكل إعلانات الحقوق هذه، بمعنى من المعاني، أوضح تعبير عن فكرتنا الحديثة المتعلقة بنظام أخلاقي يشكّل أساس ما هو سياسي، ويتعين على ما هو سياسي أن يحترمه.

12
أنماط السرد

كان على الانتقال إلى العالم الأفقي، عالم النفاذ المباشر، المتداخل مع الانغمار في الزمن العلماني، أن يأتي معه بإحساس مختلف بتوضّعنا في الزمان والمكان، فهو يأتي بأشكال مختلفة من فهم التاريخ وأنماط السرد.

وعلى نحو خاص، فإن الذات الجمعية الجديدة، الشعب أو الأمة التي تستطيع أن تؤسس دولتها، والتي هي ليست في حاجة إلى أساس سابق متعالٍ على الفعل، تحتاج طرائق جديدة في سرد قصتها. ويشبه هذا، من بعض النواحي، القصص القديمة عن تأسيس الدول، أي تلك القصص المستندة إلى صور قديمة لشخوص عظيمة كانت في زمن الأصول وما عدنا قادرين على تجسيدها. هنا يخطر في بال المرء بعض أشكال التعامل مع شخصية واشنطن وغيره من **المؤسسين** في السرد القصصي الأميركي في ما يتعلق بأصولهم.

لكن ثمة فارقًا جليًا على الرغم من هذه التشابهات كلها. فنحن نتعامل مع التاريخ ضمن زمن علماني محض. ولا بد من التعبير عن الإحساس بأن النظام الحالي، التالي على التأسيس، نظام صحيح على نحوٍ منسجم مع فهم الزمن هذا. وما عدنا قادرين على وصفه بأنه ظهور لنظام مُقَام في زمن أسمى ويحقق نفسه بنفسه، بل إن المقولة التي تتسق مع الزمن العلماني هي مقولة النمو والنضج المستمدة من الحياة العضوية. المقولة التي مفادها أنّ ثمة إمكانية في الطبيعة تنضج. هكذا، يمكن فهم التاريخ، مثلًا، على أنه نمو بطيء لقدرة البشر

وعقلهم وصراعهم مع الأخطاء والخرافات. ويأتي التأسيس عندما يصل الناس إلى مرحلة بعينها من مراحل الفهم العقلاني.

لهذا التاريخ الجديد نقاطه العُقدية، لكنها منظمة من حول مراحل تلك الإمكانية التي تنضج، سواء أكانت نقاطًا مؤسسة لأسباب منطقية أم لأسباب تتعلق بالضبط العقلاني، على سبيل المثال. وفي واحدة من القصص، ينطوي نمونا على الوصول إلى رؤية النظام الأخلاقي الصحيح وعلاقات المنفعة المتبادلة المتداخلة التي علينا أن نحققها (حيث نعتبر هذه الحقائق بيّنة بذاتها)، من ناحية أولى، وتحقيق القدر الكافي من الضبط الذاتي بغية وضعها موضع التطبيق، من ناحية أخرى. وعندما نبلغ مرحلة كافية من التقدم على المسلكين معًا، نصل إلى نقطة عُقدية يمكن عندها تأسيس مجتمع جديد أفضل. ويبرز أبطالنا المؤسسون من قصة النمو في زمن علماني، على الرغم من خصالهم الاستثنائية كلها.

يمكن لهذا أن يتكيف مع قصة التقدم (أو أسطورته)، وهي واحدة من أهم أنماط السرد في الحداثة. لكنه يمكن أن يتكيف أيضًا مع منظومة أخرى يجري استدعاؤها على نحو واسع، ألا وهي الثورة. وهذه هي نقطة النضج العُقدية التي يصبح الناس عندها قادرين على إنجاز قطع حاسم مع أشكال وبنيات قديمة العهد تعرقل النظام الأخلاقي أو تشوهه. فجأةً، يصبح تحقيق مطالب هذا النظام أمرًا ممكنًا كما لم يحدث من قبل. ويكون ثمة إحساس مُدوِّخ بأن كل شيء ممكن، وهذا هو السبب في أن فكرة الثورة يمكن أن تتحول تحولًا سهلًا إلى أسطورة فائقة القوة عن نقاط عقدية في الماضي أُحبِطَت إمكاناتها غير المحدودة وتعرضت للخذلان بفعل الجبن أو الخيانة. وتغدو الثورة شيئًا لا يزال يتعين إتمامه. وهذه هي الأسطورة التي غذّت اليسار الراديكالي الفرنسي خلال القرن التاسع عشر وصولًا إلى القرن العشرين[1].

لكن نمطًا من أقوى أنماط السرد يتركز حول الأمة. وهنا يوجد شيء يتسم

---

(1) Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux* (Paris: Payot, 1984), p. 117-118,
لقد اعتمدت كثيرًا على المناقشة المهمة الواردة في هذا الكتاب.

بالتناقض في ما يتعلق بالشعب الذي يستطيع إدارة مولِده السياسي هو نفسه. ما الذي يجعل هؤلاء الناس على وجه التحديد ينتمون بعضهم إلى بعض لأغراض تتعلق بأن يحكموا ذاتهم؟ إنها مصادفات التاريخ في بعض الأحيان: تولد أمة لأن الناس الذين كانوا حتى تلك اللحظة تحت حكم سلطة واحدة يقررون أن يأخذوا هذا الحكم بأيديهم (أو تقرر نخب بعينها أن من واجبها قيادة الناس صوب هذه الغاية). كانت تلك هي الحال في فرنسا عام 1789؛ وكانت هي أيضًا، على نحو أقل نجاحًا، وراء محاولات إقامة قومية عثمانية أوائل القرن العشرين. كما يمكن أن يؤسس الشعب ذاته انطلاقًا من اختيارٍ سياسي يستهدف حكم الذات، كما في الثورة الأميركية مثلًا. لقد فصل الثائرون أنفسهم عن بقية الإنكليز، وكان المحافظون معهم، بفعل هذا الخيار السياسي الحاسم.

لكن كثيرًا مما ندعوه القومية قائم على فكرة مفادها أن ثمة أساسًا للوحدة المختارة، غير المصادفة التاريخية أو الاختيار السياسي. فالشعب الذي تجري قيادته إلى إقامة دولته شعب يُعتَقد أن له انتماءً مشتركًا، بفعل لغته المشتركة، أو ثقافته المشتركة، أو دينه المشترك، أو تاريخه المشترك، أو فعله المشترك. ولقد أُقيم الدليل، من غير كلل، على أن أكثر هذا الماضي المشترك لا يعدو أن يكون اختراعًا محضًا في أحيانٍ كثيرة[2]. وهذا صحيح. لكن من المؤكد أنه غالبًا ما كان اختراعًا فعالًا من الوجهة السياسية، اختراعًا يجري استبطانه ويصبح جزءًا من المخيلة الاجتماعية لدى الشعب المعني.

هنا أيضًا، المقولة الأساس هي مقولة نمو الإمكانية. فعلى الرغم من التشتت المكاني وتعدد اللهجات وعدم وعي الذات، نحن أوكرانيين أو صربيين أو سلوفاكيين، أو أي شيء آخر. كانت لدينا أشياء مهمة مشتركة جعلت من الطبيعي والصحيح أن نتصرف معًا باعتبارنا شعبًا واحدًا سيدًا. لم نكن في حاجة إلّا لأن نستيقظ. ثم لعلنا كنا في حاجة إلى النضال من أجل جعل هذا القدر حقيقة واقعة. فكرة النضج وتنامي الوعي من حالة بذاتها (an sich) إلى حالة لذاتها (für sich) فكرة مركزية هنا.

(2) انظر: Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983), and Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

من الواضح أن أنماط السرد الثلاثة هذه – التقدم، والثورة، والأمة – يمكن جمعها معًا. ومن الممكن أيضًا أن تتداخل معًا ضمن أنماط قيامية وخلاصية مستمدة من أشكال الفهم الديني لتاريخ الخلاص (*Heilsgeschichte*): مثلًا، فكرة أن النظام الذي ينضج لا بدّ من أن يواجه مقاومة عنيفة، وكلما اشتد عنف هذه المقاومة كان النصر النهائي أقرب منالًا. وأنه سوف يرافق الثورة نضال جبار، هرمجدون[*] مُعَلمَنة. لقد كانت الآثار المدمِّرة لهذا في القرن العشرين شديدة الوضوح.

أبعد من وضع حاضرنا ضمن تاريخ سياسي قومي، ثمّة إحساسنا بموقع شعبنا في جملة التطور أو النضال التاريخي من أجل النظام الأخلاقي والحرية والحق. قد يكون هذا جزءًا بالغ الأهمية من فهمنا القومي لذاتنا. وللمرء أن يخطر في ذهنه هذا النوع من الشوفينية العامة في الوعي القومي الفرنسي زمن الثورة الفرنسية: مُقَدَّرٌ لفرنسا، باعتبارها أمة، أن تجلب الحرية والحقوق إلى بني البشر في أوروبا. هنا يندمج المجد العسكري والمهمة العامة. وقد أدرك نابليون أن هذا مزيج مدوِّخ. ثم حاول الاتحاد السوفياتي والصين الشيوعية لَبس هذه العباءة في أوقات مختلفة من القرن العشرين.

لكن ثمة امتدادًا للمتخيَّل في المكان أيضًا. لقد تحدثت عن الأمة أو الدولة باعتبارها محلًا لأشكال المتخيل الحديث الرئيسة الثلاثة. لكن لهذه الأشكال كلها مواضع فوق قومية. يُعتبَر الاقتصاد دوليًا؛ ويمتد المجال العام دائمًا، في بعض جوانبه، إلى ما يتجاوز الحدود القومية. كما أن تبادل الأفكار الذي كان مركزيًا في التنوير الأوروبي، ربط بين نقاشات قومية مختلفة: الإنكليزي، والاسكتلندي، والبريطاني، ثم الألماني والأميركي في وقت لاحق. أما في ما يخص الدولة الأوروبية نفسها، فقد وُجِدت على الدوام ضمن ما كان يُفهم باعتباره نظامًا من الدول، نظامًا بلغ مرحلة جديدة من التماثل، ومنظومة جديدة من القواعد الأساسية، مع حلول السلم الذي أتت به معاهدة وستفاليا عام 1648[3].

(*) هرمجدون (Armageddon): الموضع الذي ستجري فيه المعركة الفاصلة بين قوى الخير وقوى الشر [المترجم].

(3) يطرح مايكل مان، في كتابه **مصادر السلطة الاجتماعية**، رأيًا لافتًا مفاده أنه كان لدى أوروبا الغربية دائمًا فهم للنظام فوق القومي الذي تعمل الدول ضمنه.

يمتد هذا الإحساس بوحدة الحضارة مسافة في الماضي، وصولًا إلى فهم الذات الأصلي في المسيحية اللاتينية التي ترابطت كلها معًا بفعل تنظيم شامل يعلو على القومية هو الكنيسة الكاثوليكية. ومنذ ذلك الوقت، لم تفقد هذه الحضارة قط إحساسها بوحدتها ضمن مبادئ مشتركة للنظام، وذلك في ظل وصفات متغيرة كان أحدثها «أوروبا».

إذا أتينا الآن إلى المدنية أو الحضارة بمعناها الآخر، لا باعتبارها سبيلًا من سبل التمييز بين مُركب ثقافي كبير وغيره، بل بالمعنى المعياري الذي يتعارض مع الهمجية أو البربرية، فإننا نستطيع القول إن أوروبا، في الأزمان الحديثة، لم ترَ نفسها باعتبارها مسيحية، أو باعتبارها مسيحية إلى حد كبير فحسب، بل باعتبارها المستودع الرئيس للحضارة. بل إن هذا الإحساس بنظام يعلو على القومية تحول، هو نفسه، على نحو متدرجٍ عبر القرون إلى أن صار الحكم الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان إحدى صفاته المحددة الرئيسة. استعمر النظام الأخلاقي الحديث فهمنا لهذا السياق الأكثر اتساعًا. ومنذ أن صاغ نظام الدولة الأوروبي أساس امتداده إلى نظام عالمي، توسع هذا النظام توسعًا مبتكرًا ليشمل أعضاء المجتمع العالمي (الذين يحسنون السلوك كلّهم).

لكن هذا التحديد للحضارة وللنظام الأخلاقي الحديث لم يتحقق من غير معارضة. لقد خاضت أنماط النظام الملكية - التراتبية الأقدم عهدًا قتالًا تراجعيًا على امتداد الطريق. ومنذ مرحلة مبكرة في هذه العملية، بدأ تأثر هذا القتال التراجعي بمفهوم النظام الحديث، مثلما رأينا في التسويات التي تنطوي عليها الفكرة الباروكية التي ذكرناها سابقًا. وكان من الممكن أن تأتي حالات استعادة للملكية بعد الثورات. لكن هذه الاستعادة لم تسترجع الحالة التي كانت من قبل على الإطلاق. وهذا ما اكتشفه شارل الخامس عندما حاول إقامة مراسم تتويج تقليدية واسعة النطاق في مدينة ريمز عام 1825. فلم يعد ظهور المراسم الاحتفالية القديمة ممكنًا حقًا ضمن السياق الجديد. واستثمرت أنظمة شمولية أخرى في أن تصبح آلة دولة (*Machstaate*) أكثر مما استثمرت في إحياء صيغ التكامل التراتبي. كما استعاد بعض هذه الأنظمة أشكالًا غريبة متناقضة، وذلك من قبيل الاستنجاد بالوطنية الروسية التي جرت تعبئتها في ظل القيصر الأوتوقراطي.

على الرغم من أن هذه الأنظمة «الرجعية» خاضت معركة تراجعية طويلة، إلا أنها سلمت الراية في النهاية إلى أشكال جديدة من الأوتوقراطية في القرن العشرين. كان ثمة نوع من استمرارية الجمهور الداعم لهذين الشكلين: انضم بعض من يحنّون إلى نظام ألمانيا الغيّومية (Wilhelmine Germany) إلى صفوف النازيين؛ وظهر الفاشيون الفرنسيون من حركات من قبيل Action Française التي افتُرِضَ أنها تسعى إلى استعادة الملكية. لكن نوعي معارضة النظام الأخلاقي الحديث هذين نبعا من مصدرين مختلفين في واقع الأمر. أتت معارضة القرن العشرين من ردة الفعل على هذا النظام، ومن استمرار القلق الذي أثاره منذ أن بدأ بوضع شروط السياسة في القرن التاسع عشر.

نستطيع أن نرى ما يشتمل عليه هذا الأمر إذا نظرنا إلى القلق الذي أثاره ظهور المجتمع التجاري المهذب لدى أناس كثيرين في القرن الثامن عشر. كان هذا المجتمع الحديث أكثر مسالمة وإنتاجية، وأكثر مساواةً أيضًا، من المجتمع الذي سبقه؛ وكان يُنظَر إلى هذه الأشياء كلها على أنها أشياء حسنة. لكن كانت هناك خشية ملحة أنَّ ثمة شيئًا مفتقدًا في هذا كلّه؛ إذ كانت الرجولة والبطولة وعظمة الروح تتأكل، وكان تفوّق بعض الأشخاص الاستثنائيين يغرق في حب التواضع.

يظهر شيء من هذا الإحساس بالقلق في تواصل الاهتمام بالفضيلة الجمهورية خلال القرن الثامن عشر. بل إن نفرًا من المفكرين الذين أعطونا أكثر نظريات المجتمع الجديد تقدمًا وإتقانًا ورأوا مزايا هذا المجتمع على نحو أكثر وضوحًا، ومنهم مثلًا آدم سميث وآدم فيرغسون (Adam Ferguson)، عبّروا عن خوفهم من أن المضي بعيدًا في تقسيم العمل يمكن أن يجلب الخَوَر والخَبَل، وأن يجعل الناس غير صالحين لأن يكونوا مواطنين يحكمون أنفسهم بأنفسهم، كما يمكن أن يضع نهاية لشجاعة المواطن - المحارب وفضيلته، مما كان في سالف الزمان. ويعبّر فيرغسون عن هذا بالقول: «إذا فصلنا بين فني صناعة الأحذية وصناعة الملابس، فإننا نحصل على أحذية أفضل وملابس أفضل. أما الفصل بين الفنين اللذين يصوغان المواطن ورجل الدولة، فني السياسة

والحرب، فهو محاولة لتقطيع أوصال الشخصية البشرية». وسيكون هذا تجريدًا للشعب الحر مما هو ضروري لأمانه[4].

لم يمت هذا القلق مع انقضاء القرن، وذلك لأن قلقًا ملحًّا يعاود الظهور من أن نزعة المساواة الحديثة وفنون الإنتاج السلمي جاءت على حساب العظمة والبطولة والتجرؤ على المغامرة بالحياة، وكذلك على حساب التطلع إلى شيء أسمى من الازدهار المادي. ويخفف توكفيل على نحو مستمر من تبنيه الديمقراطية من خلال خوفه من الانحدار في ظل الحرية. وبطبيعة الحال، فما من ناقد للمساواة والرفاه الاجتماعي أكبر من فريدريك نيتشه في ازدرائه «للراحة الوضيعة» التي يسعى خلفها «آخر الرجال».

كان أحد علاجات هذا النقص المحسوس من خلال اقتراح بحث أكثر بطولية واكتمالًا عن المساواة في حكم الذات، من النوع الذي اقترحه روسو. نرى هذا لدى اليعاقبة، ولدى ماركس، وفي الشيوعية. يجري اتقاء حالة الراحة الوضيعة من خلال الطبيعة البطولية لمحاولة تأسيس نوع جديد من جمهورية الفضيلة، أو من خلال تأسيس مجتمع مكون من مساهمين متساوين. أما النهج الثاني فقد اتبع نيتشه في رفضه قيم المساواة والنزعة الإنسانية في النظام الحديث جملةً، واقتراح سياساتٍ جديدة للبطولة والهيمنة والإرادة.

أنتجت ردتا الفعل هاتان، كلاهما، تحدياتٍ شموليةً واجهت الديمقراطية الليبرالية في القرن العشرين؛ تلك الديمقراطية التي صارت تعرّف نفسها من خلال طبعةٍ من النظام الأخلاقي الحديث تشدد على أشكاله الجمعية وعلى حدود ما هو سياسي فيه. والظاهر أن انتصارات الديمقراطية الليبرالية في هذه الصراعات هي ما أفضت في النهاية إلى ترسيخ هوية الحضارة والنظام الحديث. هذا على الرغم من كون الإحساس بأن الشيوعية والفاشية كلتيهما تعبران عن

---

(4) Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (London: Transaction Books, 1980), p. 230,

وهذا الانزعاج كامن أيضًا في شعور القادة الجمهوريين في الثورة الأميركية بأن الناس العاديين المنخرطين في إنتاج وسائل الحياة لا يستطيعون الارتقاء إلى مرتبة الفضيلة المنزهة عن الغرض، وأن المنخرطين في التجارة يجدون صعوبة في ذلك أيضًا.

ردة فعل ضد نظام مستقر يبدو كأنه يوحي بأن هذا التماهي كان موجودًا منذ بداية القرن. وقد سبق لعزرا باوند (Ezra Pound) أن تكلم على تضحيات الشباب المأساوية العبثية في الحرب العالمية الأولى:

كثيرون ماتوا هنا،
الأفضل، بينهم،
من أجل كلبة عجوز درداء
من أجل حضارة فاسدة[5].

يعيش معظمنا، في البلدان الغربية الآن، آخذين هذا التماهي كمسلَّمة، على الرغم من أننا قد نعاني إحراجًا بطرح الحضارة بمعنى معياري غير صائب سياسيًا. وينتابنا الذعر، كما ننظر نظرة ازدراء (غير صريحة دائمًا) إلى من يرفضون القيم الأساس في هذا النظام، سواءٌ أكانوا من إرهابيي القاعدة أم ممن يرتكبون الإبادة الجماعية في البلقان أو أفريقيا.

علاوةً على هذا، فإننا متصلون بهذا النظام، كما هو مستقر في حضارتنا، على نحو ما كان الناس دائمًا متصلين بإحساسهم الأكثر أساسية بالنظام: إذ لدينا إحساس بالأمان ناجم عن إيماننا بأن هذا النظام سارٍ حقًا في عالمنا، وإحساسٌ آخر بتفوقنا وصلاحنا المستمدين من مشاركتنا فيه واعتناقنا له. وهذا يعني أنه يمكن أن تظهر لدينا ردة فعل نابعة من إحساس عميق بانعدام الأمان عندما نرى أن هذا النظام يمكن أن يُخرَق من خارجه، كما حدث في مركز التجارة العالمي مثلًا؛ لكننا أيضًا نصاب بصدمة أكبر عندما نشعر أن النظام يمكن أن يُقوَّض من داخله، أو عندما نشعر باحتمال أن نكون خائنين له. وليس أماننا وحده ما يتعرض للخطر في هذه الحالة، بل أيضًا إحساسنا بصلاحنا واستقامتنا. فرؤية صلاحنا واستقامتنا في موضع الشبهة أمر مقلق على نحو عميق، بل أمر يتهدد قدرتنا على الفعل في نهاية المطاف.

---

(5) مأخوذ من عزرا باوند: Ezra Pound, *Hugh Selwyn Mauberley*,
وورد لدى: Samuel Hynes, *A War Imagined* (London: Pimlico, 1990), p. 342.

هذا هو السبب في أننا نرى، في أزمان مضت، أناسًا يندفعون في لحظات الخطر هذه إلى عنف يستهدف أكباش فداءهم الذين هم «أعداؤهم في الداخل»، في ردّة فعل حيال التهديد الذي يحفّ بأمننا واعتبار ذلك تهديدًا يطال سلامتنا وقوامنا، فنحرفه باتجاه أكباش الفداء تلك. في زمن المسيحية اللاتينية الأولى، أُعطي لليهود والساحرات هذا الدور الذي لا يحسدون عليه. والواقع أن وجود أدلة على أننا لا نزال واقعين تحت إغراء اللجوء إلى آليات تشبه هذه في عصرنا «المستنير» أمر مقلق حقًا. لكنها لن تكون المرة الأولى التي يشهد التاريخ فيها مفارقة من هذا النوع إذا ما دُفِعت العقيدة الكونية الشمولية السلمية هذه إلى شن عنف يستهدف أكباش الفداء[6].

هذا هو الجانب المظلم من مخيلتنا الاجتماعية الغربية الحديثة: صلاتها بإحساسنا بالتفوق الحضاري وعلاقته الممكنة باضطهاد أكباش الفداء. إذًا، ما هي علاقة المتخيل الاجتماعي بما تدعوه الماركسية باسم الأيديولوجية، أي بوعينا الزائف المشوه لوضعنا؟ إن مجرد استخدام مصطلح ذي صلة بالخيال يطرح هذا السؤال؛ فما نتخيله يمكن أن يكون شيئًا جديدًا بنّاءً، وأن يفتح احتمالاتٍ جديدة، كما يمكن أن يكون وهمًا خالصًا، أو زائفًا على نحو خطر.

أقصد من خلال استخدامي هذا المصطلح أن أجمع هذين الوجهين معًا في حقيقة الأمر. أيمكن أن يكون المتخيل زائفًا، بمعنى أنه يشوه بعض الحقائق الحاسمة أو يحجبها؟ من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال هي نعم، وذلك في ضوء بعض الأمثلة التي أوردتها أعلاه. فلنأخذ إحساسنا بأنفسنا باعتبارنا مواطنين متساوين في دولة ديمقراطية؛ وذلك إلى حد يجعلنا لا نقف عند ذلك باعتباره مبدأ لإضفاء الشرعية، بل إلى حد تخيل تحقيقه على نحو كامل بالفعل. عند ذلك نكون قد انخرطنا في نوع من التعمية والتستر، فنحول أنظارنا عن جماعات كثيرة مستبعدة أو مسلوبة القدرة، أو نتخيل أن استبعادها واقعٌ نتيجة أفعالها هي. فنحن نصادف دائمًا طرقًا تكون المتخيلات الاجتماعية الحديثة فيها مليئة بأشكال الوعي الأيديولوجي الزائف، وذلك عندما لا تعود محدَّدةً

(6) تستحق مسألة العنف في الحداثة كلها مزيدًا من المعالجة الشاملة، خصوصًا إذا أخذنا عمل رينيه جيرار في الحسبان، لأنه اختط طريقًا جديدة.

باعتبارها أنماطًا مثاليةً بل باعتبارها أنماطًا تعيشها فعلًا هذه المجموعة أو تلك من الناس.

لكن الكسب الذي يشتمل عليه تعريف هذه المتخيلات الاجتماعية كامنٌ في أنها ليست أيديولوجية صرفًا على الإطلاق. إن لها وظيفة تكوينية أيضًا، وظيفة جعل الممارسات التي تمكّنها وتخلق معنى لها أمرًا ممكنًا. بهذا المعنى، فإن زيفها لا يمكن أن يكون شاملًا: إذ يوجد أشخاص منخرطون في شكل من أشكال حكم الذات الديمقراطي، وإن لم يكن الجميع كذلك مثلما قد يتخيل ميلنا المريح إلى إعطاء أنفسنا المشروعية. وعلى غرار أشكال المخيلة البشرية كلها، فإن المتخيل الاجتماعي يمكن أن يكون مليئًا بأشكال التخييل والكبت التي تخدم الذات، لكنه مكون أساسي أيضًا من مكونات ما هو حقيقي. وهو غير قابل للخفض إلى مرتبة حلمٍ لا قيمة له.

13
معنى العلمانية

لعل ما قيل كان كافيًا لبيان كم أن نظرتنا تحكمها أنماط المتخيل الاجتماعي المنبثق مما أدعوه باسم المسيرة الطويلة، وكم هي متشكلة، على هذا النحو أو ذاك، بفعل مثال النظام الحديث باعتباره منفعة متبادلة. وليست الجوانب المقلقة وحدها هي التي تستطيع إظهار مدى ما يمارسه هذا النظام الحديث من سطوة على متخيَّلنا الاجتماعي، من قبيل بعض أشكال النزعة القومية أو العنف التطهيري، بل غيرها أيضًا من النقاط المرجعية الخاصة بالشرعية في عالمنا المعاصر، التي لا تواجه أي تحدٍّ من الناحية العملية، مثل الحرية والمساواة وحقوق الإنسان والديمقراطية. يشكل المتخيَّل الاجتماعي أفقًا لا يستطيع تفكيرنا في واقع الأمر أن يمضي أبعد منه. ومما يلفت النظر حقًا أن يكون حتى الرجعيون، اعتبارًا من تاريخ ما، غير قادرين على مواصلة استدعاء الأسس القديمة الموجودة في زمن أسمى. فعليهم، هم أيضًا، أن يتكلموا على الضرورات الوظيفية للنظام، وذلك مثلما نرى في جلاد جوزيف دو ميستر(*) (Joseph de Maistre). وقد يواصل هؤلاء التفكير وفق المصطلحات اللاهوتية، وهذا ما يفعله كل من دي ميستر وكارل شميت (Carl Schmitt) (لكن ليس موراس (Maurras)، وهذا أمر لافت). لكن هذا لاهوتٌ ضمن سجلّ

(*) جوزيف دو ميستر (1753-1821) فيلسوف وكاتب وقانوني ودبلوماسي. دافع عن المجتمعات التراتبية والدولة الملكية في الفترة التي تلت الثورة الفرنسية مباشرة. ويُعَدّ واحدًا من الشخصيات الأساسية في ما دُعي بالتنوير المضاد، ورأى من الملكيّة مؤسسة مكرّسة إلهيًا والشكل الوحيد المستقر من أشكال الحكم [المراجع].

مختلف تمام الاختلاف. ذلك أن عليهم أن يتكلموا باعتبارهم منظرين لعالم دنيوي[1].

ما هي إذًا علاقة المتخيل الاجتماعي الحديث بالمجتمع العلماني الحديث؟

ساهمت المسيرة الطويلة، مثلما يوحي استخدامي مصطلح العلمانية، في إزاحة الدين من المجال العام، كما هو واضح. وساعدت في استبعاد الله من المجال العام؛ أو هكذا يبدو الأمر. لكن هذا غير صحيح تمامًا. فمن المؤكد أنه أزاح نمطًا واحدًا كان الله حاضرًا فيه كجزء من قصة تأسيس المجتمع في زمن أسمى متعالٍ على الفعل البشري. هكذا، فإنّ «الألوهة التي تحيط بالملك» والمجال القوي من حالات التشابه/ التماثل بين الملك والله، والملك والمسيح الذي يصفه كانتوروفيتش (Kantorowicz)، تتعرض كلها لتقويض شديد ثم تتبدد بفعل المتخيلات التي انبثقت من نظام المنفعة المتبادلة[2]. لكن هذا لا يعني أن على الله أن يغيب عن المجال العام غيابًا كاملًا. فالشعب الأميركي الذي استحضر نفسه بكلمة «نحن»، قد عرّف نفسه أيضًا (ويعرف نفسه الآن) بأنه «شعبٌ واحدٌ خاضعٌ لله». لقد نُظِر في الأصل إلى نظام المنفعة المتبادلة باعتباره نظامًا صنعه الله، ونُظِر إلى تحقيقه باعتباره أمرًا قَدَّره الله.

حتى نفهم وضعنا الحالي، علينا رؤية ما يمثله هذا الشكل البديل لحضور الله، وكيف تجري تنحيته جانبًا في مجتمعات معاصرة كثيرة.

من الواضح أن المسيرة الطويلة عملت إلى جانب، ومع، القوى التي حملتنا بعيدًا عن الكون المسحور المتشكل في أزمانٍ أسمى. وبطبيعة الحال، فإن ثمة صلة وثيقة هنا بين نزع السحر وانضواء الأفعال كلها ضمن الزمن الدنيوي. فالعوامل نفسها التي أزالت السحر أخيرًا وأفرغت العالم من الأرواح والقوى غير الدنيوية - حياة العبادة في العيش العادي، والعلم الميكانيكي، وإعادة

(1) إن الروح العامة التي تشتمل عليها محاولة ستر ما لا يمكن ستره مبينة في محاولة شارل الخامس استعادة الطقوس الأصلية كلها في تتويجه في ريمز عام 1825. انظر وصف ذلك في: François Furet, *La Révolution Française* (Paris: Hachette, 1988), pp. 300-303.

(2) E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

البناء المنضبطة للحياة الاجتماعية - قد وضعتنا، على نحو متزايد، في الزمن العلماني. وتقوم هذه العوامل بإفراغ الأزمان الأسمى وتهميشها، وبكبت زمن المهرجانات القديمة الجذاب متعدد المستويات، وبإلغاء الحاجة إلى البنية المضادة، بل بإلغاء إمكانيتها أيضًا، فتجعل مفاهيم الأساس الذي يتعالى على الفعل البشري أقل قابلية للفهم. فهي تزرعنا، على نحو راسخ، في زمن علماني يزداد ارتسامه وقياسه باعتباره بيئة محيطة شاملة ليس فيها صَدعٌ يمكن أن يسمح بدخول الارتباطات السابقة بالزمن الأسمى.

وهكذا تختفي الصلات بالزمن الأسمى، على الرغم من أن ذلك يحدث عبر عدد من المراحل الانتقالية التي كان من الأمثلة اللافتة فيها تلك الأنماط الكبرى للمجال العام الباروكي، وكذلك كلاسيكية الملك الشمس.

من الواضح إذًا أن هذا المتخيل الاجتماعي هو نهاية نوع بعينه من حضور الدين أو الإلهيّ في المجال العام. وهو نهاية حقبة ما كان يمكن فيها فهم السلطة السياسية، وغيرها من الفاعليات العامة فوق الموضعية الأخرى، من غير الإحالة إلى الله أو إلى زمن أسمى لأنهما كانا متشابكين تشابكًا كبيرًا مع بنيات السلطة التي لا يمكن فهمها على نحو منفصل عن الإلهيّ، أو عن الأعلى، أو ما يستدعي الخشوع. وهي الخطوة التي وصفها مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) بأنها «نهاية الدين». لكن هذا التعبير المُنْذِر يكتسب معنى أكثر دقة: فهي نهاية المجتمع الذي يبنيه اعتماده على الله، أو على الما وراء[3]. وهو ليس نهاية الدين الشخصي، مثلما يقول غوشيه مُلحًا[4]. بل ليس هو بالضرورة نهاية الدين في الحياة العامة، مثلما تبين الحالة الأميركية. لكن ما من شك في أنه مرحلة حاسمة في تطور وضعنا المعاصر حيث يمكن أن يوجد الإيمان وعدم الإيمان باعتبارهما بديلين متعايشين.

---

(3) «La fin du rôle de structuration de l'espace social que le principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés jusqu'à la nôtre» Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard 1985), p. 233,

لقد تعلمت الشيء الكثير من هذا العمل العميق الساحر.

(4) المصدر نفسه، ص 292.

وعلى نحو أكثر تحديدًا، فإن الفارق يرقى إلى ما يلي: في المرحلة الأسبق، كان الله أو نوع من الواقع الأسمى ضرورةً وجودية. وهذا يعني أن الناس لا يستطيعون تصور فاعلية فوق موضعية تملك سلطة ما لم تكن مستقرة في الزمن الأسمى على نحو ما، سواء أكان ذلك من طريق فعل الله أم من طريق السلسلة الكبرى، أم أي أساسٍ آخر (in illo tempore)(*). وما ينبثق من هذا التغيير هو فهم للحياة الاجتماعية والسياسية في الزمن العلماني كليةً. يُنظَر الآن إلى أفعال التأسيس باعتبارها أفعالًا مشتركة تجري في زمن دنيوي وتقف كيانيًا على قدم المساواة مع أشكال الفعل الأخرى كلها، وذلك على الرغم من أنها يمكن أن تُعطى مكانةً رسمية خاصة من خلال سردنا القومي أو نظامنا القانوني.

هذا التحرير للسياسة من اعتمادها الكياني على الدين هو ما يعنيه الناس أحيانًا عندما يتكلمون على علمانية المجال العام. لا ضرر في هذا. بل لعل من المرجح أن يكون إعطاؤها هذا المعنى فكرة جيدة. فهي صورة الاجتماعي مؤسسًا على نفسه (le social fondé sur lui-même) التي تحدث عنها بازكو[5] (Baczko).

لكن علينا ألا نغفل عن أن هذا يفتح للدين حيزًا جديدًا في حياتنا العامة. فالأنظمة المؤسسة على الفعل المشترك في زمن دنيوي هي، بمعنى من المعاني، قائمة على إرادة مشتركة. لا يعني هذا أنها ديمقراطية بالضرورة؛ وذلك لأن الإرادة المشتركة يمكن أن تكون إرادة أقلية، لكنها مأخوذة على أنها ناطقة باسم البقية، أو أن تلك البقية غير قادرة على حكم الذات. بل إن الإرادة المشتركة هي أساس الأنظمة الفاشية أيضًا حيث يُفهم أن الزعيم يعبّر عن إرادة الشعب الحقيقية. ومن حيث الجوهر، فإن من الهَذَر تقريبًا، عندما نفقد أي اعتماد كياني على شيء أعلى وتنبع الدولة من فعل مشترك مؤسِّس ما، أن نقول إن الإرادة المشتركة التي يجسدها هذا الفعل تحمل دورًا تأسيسيًا.

لا حاجة بنا إلى القول إن هذا الرجوع إلى الإرادة المشتركة أمر لا مفر منه في الديمقراطيات التي تزعم أنها قائمة على السيادة الشعبية. ولدينا هنا

(*) في حينه.

(5) Baczko, *Les imaginaires sociaux*, p. 17.

نوع من الفهم المشترك لماهية الدولة يوفر إطارًا يمكن أن تجري المداولات والمناقشات ضمنه، ويوفر نقاطًا مرجعية للنقاش العام لا يمكن من غيرها الاعتراف بالقرارات المتخذة دوريًا على أنها تعبير عن الإرادة الشعبية. وذلك لأننا ما لم نخض نقاشًا في مسألة محددة بصورة مشتركة، مسألة يكون لكل منا حظ في إسماع صوته عند مناقشتها، فإننا لا نكون قادرين على الاعتراف بالنتيجة على أنها قرار مشترك.

فوق هذا، فإنني لا أستطيع أن أقبل سلطة قرار يخالف ما أراه إلا إذا اعتبرت نفسي جزءًا من الشعب الذي كان القرار قراره. يجب أن أشعر برابطة مع أولئك الذين يكوّنون هذا الشعب، وذلك على نحو أستطيع معه أن أقول: على الرغم من أن هذا القرار خاطئ في محتواه، إلا أن عليّ قبوله لأنه تعبير عن إرادة هذا الشعب الذي إليه أنتمي، أو تعبير عن مصلحته.

ما عساه يمكن أن يربط الناس بهذا المعنى؟ إنه قيمة مشتركة قوية أو هدف مشترك قوي. وهذا ما أدعوه «هويتهم السياسية». ودعوني أحاول مواصلة بسط هذا الأمر بعض الشيء.

إذا أخذنا حالة المجتمعات الديمقراطية مثالًا، فمن الواضح أن هذه الهوية يجب أن تشتمل على الحرية، وأن تشتمل على حرية الأقلية المخالفة أيضًا. لكن، أيمكن أن يخدم حريتي قرار يخالف ما أراه؟ نصل هنا إلى تشكك قائم منذ زمن بعيد. وهذا التشكك قوي على نحو خاص لدى من يتبنون فلسفة سياسية ذرّية ويشكّون في كل دعوة إلى الخير العام تتجاوز الخيارات الفردية. وهم يرون في هذه الدعوات مجرد خدعة ترمي إلى حمل المقترعين المخالفين على قبول طوعي بالعبودية.

لكننا لسنا في حاجة إلى تقرير هذه المسألة الفلسفية الأساسية هنا. فنحن نتعامل مع سؤال متعلق بالمتخيل الاجتماعي، لا مع سؤال فلسفي. وعلينا أن نسأل: ما هي سمة «مجتمعاتنا المتخيَّلة» التي غالبًا ما تجعل الناس مستعدين لقبول أنهم أحرار في ظل نظام ديمقراطي حتى إذا جرت الأمور على غير ما يريدون في مسائل مهمة؟

إن الإجابة التي تفسر قبولهم تجري على النحو الآتي: إنكم، كبقيتنا كلنا، لستم أحرارًا إلا بفضل حقيقةٍ مفادها أننا نحكم أنفسنا على نحو مشترك ولا تحكمنا فاعلية لا تضعنا في الحسبان. تقوم حريتكم على ضمان أن لكم صوتًا في هذا الكل السيد، وعلى ضمان إسماع صوتكم ومشاركتكم في صنع القرار. وتتمتعون بهذه الحرية بفعل القانون الذي يعطينا كلنا هذا الحق بحيث نتمتع به معًا. فحريتكم محققة ومدافَعٌ عنها بهذا القانون، سواء أكنتم فائزين أم خاسرين في أي قرار من القرارات. يحدد هذا القانون جماعةً مؤلفةً من أولئك الذين تكون حريتهم محققة/ مدافَعًا عنها معًا. وهو يحدد الفاعلية الجمعية، أي الناس الذين يؤدي فعلهم معًا، بموجب القانون، إلى حفظ حريتهم.

هذه هي الإجابة، سواء أكانت صحيحة أو غير صحيحة، التي صار الناس يقبلونها في المجتمعات الديمقراطية. ونستطيع أن نرى على الفور أنها تنطوي على قبولهم بنوع من الانتماء أقوى بكثير من أي انتماء يربط بين مجموعة نشأت بفعل المصادفة. فهي فاعلية جمعية مستمرة تحقق العضوية فيها شيئًا في غاية الأهمية: إذ تحقق نوعًا من الحرية. وبقدر ما يكون هذا الخير حاسم الأهمية في ما يتعلق بهوية الأعضاء، فإنهم يتماهون مع هذه الفاعلية تماهيًا قويًا فيشعرون برابطة تجمعهم مع غيرهم من المشاركين فيها. والاستنجاد بهذا النوع من العضوية هو وحده ما يستطيع الرد على تحدي الفرد، أو المجموعة، الذي يفكر في التمرد على قرار غير مواتٍ باسم حريته هو.

النقطة الحاسمة هنا هي، كائنًا من كان المصيب فلسفيًا في نهاية الأمر، أنّ شرعية مبدأ السيادة الشعبية لا يمكن أن تفلح في ضمان قبول الناس إلا بقدر قبولهم إجابةً مثل هذه. ولا يكون هذا المبدأ فعالًا إلا بهذا الاستنجاد بفاعلية جمعية قوية. أما إذا جرى رفض هذا التماهي، فإن حكم هذه الحكومة يبدو غير شرعي في أعين الرافضين. وهذا ما رأيناه في عدد لا يحصى من الحالات لدى أقليات قومية ساخطة: لا بأس بحكم الشعب؛ لكننا لا نستطيع أن نقبل حكم هذه الكثرة لأننا لسنا جزءًا من شعبهم. هذه هي الرابطة الداخلية بين الديمقراطية والفاعلية المشتركة القوية. وهي تتبع منطق مبدأ الشرعية الذي تقوم عليه الأنظمة الديمقراطية. فلا تستطيع هذه الأقلية توليد هذه الهوية على حساب وجودها هي.

يشير هذا المثال الأخير إلى تعديل هام على مسألة الاستنجاد بالسيادة الشعبية. ففي الحالة التي ذكرتها، كان يجري الاستنجاد بما يمكن أن ندعوه «حرية جمهورية». وهي الحرية المستلهمة من الجمهوريات القديمة، أي الحرية التي استلهمتها كل من الثورتين الأميركية والفرنسية. لكن بعد ذلك بفترة وجيزة جدًا، بدأ هذا الاستنجاد بالحرية يتخذ شكلًا متسمًا بنزعة قومية. لقد خلقت محاولات نشر مبادئ الثورة الفرنسية بقوة السلاح ردة فعل في ألمانيا وإيطاليا، وفي أماكن أخرى: الإحساس بعدم الانتماء إلى، وبعدم التمثيل من طرف، ذلك الشعب السيد الذي كان يجري صنع الثورة الفرنسية والدفاع عنها باسمه. وصار مقبولًا في دوائر كثيرة أن الشعب السيد، كي يمتلك الوحدة اللازمة للفاعلية العامة، لا بد من أن يمتلك وحدةً سابقةً بالفعل، وحدة الثقافة أو التاريخ أو اللغة (وهي الحالة الغالبة في أوروبا). هكذا، من خلف الأمة السياسية كان يجب أن تقف أمةٌ ثقـافيةٌ (بل إثنيةٌ أحيانًا) سابقةٌ عليها.

بهذا المعنى، كانت القومية وليدة الديمقراطية، لأنها كانت نموًا لها (حميدًا أو غير حميد). ولم يوجد أي تعارض بين الاثنتين في أوروبا أوائل القرن التاسع عشر حين كانت الشعوب تقاتل من أجل التحرر من إمبراطوريات مستبدّة متعددة القوميات مجتمعة ضمن الحلف المقدس. لقد كانتا هدفين متقاربين تمامًا بالنسبة إلى ماتزيني[6] (Mazzini). ولم يحدث إلا في وقت لاحق أن أقدمت أشكال بعينها من النزعة القومية على التخلي عن الإخلاص للديمقراطية وحقوق الإنسان باسم تأكيد الذات.

لكن النزعة القومية تُجري تعديلًا آخر على السيادة الشعبية، حتى قبل هذه المرحلة. لم يعد الردّ على المعترضين الوارد أعلاه – ومفاده أن شيئًا أساسًا في

(6) الواقع هو أن التوجه صوب الديمقراطية اتخذ شكلًا «قوميًا» طاغيًا. ومن الممكن تمامًا، من الناحية المنطقية، أن يتخذ التحدي الديمقراطي للأنظمة الشمولية متعددة القومية (تركيا والنمسا مثلًا) شكل مواطَنة متعددة الجنسية موجودة في «شعب» يشمل الإمبراطورية كلها. لكن الحقيقة هي أن هذه المحاولات فشلت عادة، وسار الشعب في طريقه صوب الحرية. هكذا كف التشيكيون عن أن يكونوا جزءًا من إمبراطورية أسبغت عليها الديمقراطية في بولسكيرش في عام 1848، كما تلاشت محاولة الشباب التركي من أجل المواطنة العثمانية فاتجهت إلى النزعة القومية التركية العنيفة.

ما يتعلق بهويتكم مرتبط بالقانون المشترك في ما بيننا - مقتصرًا على الإشارة إلى الحرية الجمهورية وحدها، بل أيضًا إلى شيء من نظام الهوية الثقافية. فما يجري الدفاع عنه وتحقيقه في الدولة القومية هو ليس حريتك وحدها باعتبارك كائنًا بشريًا، بل إن الدولة تضمن أيضًا التعبير عن الهوية الثقافية المشتركة. من هنا أقول إننا قادرون على الكلام على تنويعين من تنويعات الاستنجاد بالسيادة الشعبية، ألا وهما «الجمهوري» و«القومي»؛ على الرغم من أن الاثنين غالبًا ما يجريان معًا في الممارسة العملية، ولا يمكن التمييز بينهما في خطاب المجتمعات الديمقراطية وفي متخيلها.

(الواقع أنه، حتى الثورات الجمهورية الأصلية قبل القومية، أي الثورتين الأميركية والفرنسية، شَهِدَتْ نوعًا من القومية نما في المجتمعات التي انبثقت عن هاتين الثورتين. كان خير الحرية العام هو نقطة الأساس في هاتين الثورتين، بصرف النظر عن الإقصاءات الذهنية التي قبلها الثائرون في حقيقة الأمر، بل تعلقوا بها أيضًا. لكن إخلاصهم الوطني كان متجهًا إلى **مشروع تاريخي بعينه** متمثل في تحقيق الحرية، في أميركا وفي فرنسا. وقد صارت العمومية نفسها أساسًا لكبرياء قومي شديد نراه في عبارات من قبيل «آخر وأفضل أمل لبني البشر» في الجمهورية التي كانت حاملة «حقوق الإنسان». وهذا هو السبب في أن الحرية، في الحالة الفرنسية على الأقل، كان يمكن أن تصبح مشروعًا للفتح، مع ما نتج عن ذلك من عواقب مشؤومة تمثلت في ظهور نزعة رجعية قومية في أماكن أخرى ذكرتها سابقًا).

هكذا يكون لدينا نوع جديد من الفاعلية الجمعية التي يعرّفها أعضاؤها باعتبارها تحقيقًا/ حصنًا لحريتهم ومحلًا لتعبيرهم القومي/ الثقافي. وكان الناس في المجتمعات قبل الحديثة أيضًا «يتماهون» بأنظمتهم في أكثر الأحيان، أي بالملوك المقدسين أو بالأنظمة التراتبية، وكثيرًا ما كانوا رعايا طوعيين. أما في العصر الديمقراطي، فإننا نتحدد باعتبارنا وسطاء أحرارًا. وهذا هو السبب الذي يجعل مفهوم الإرادة الشعبية يؤدي دورًا حاسمًا في فكرة اكتساب الشرعية[7].

(7) رأى روسو الذي عرّى المنطق وراء هذه الفكرة في وقت مبكر جدًا أن السيادة الديمقراطية لا يمكن أن تكون «تجميعًا» فحسب، كما هي الحال لدى جمهور محاضرتنا؛ كان عليها أن تكون «جمعية»، =

يعني هذا أن للدولة الديمقراطية الحديثة أهدافًا مشتركة مقبولة على المستوى العمومي، أو نقاطًا مرجعية هي الملامح التي تجعلها تستطيع الزعم أنها حصن الحرية ومحل التعبير بالنسبة إلى مواطنيها. وسواء أكانت هذه المزاعم قائمة على أساس أم لا، فإن من الضروري أن يتخيل المواطنون دولتهم على هذا النحو إذا كان لها أن تكون شرعية.

هكذا فإن سؤالًا يمكن أن يُطْرَح في ما يتعلق بالدولة الحديثة، سؤال ما كان له ما يماثله في معظم الصيغ قبل الحديثة: لأيّ شيء/ لمن هي هذه الدولة؟ حرية من؟ تعبير من؟ يبدو السؤال عديم المعنى إذا ما طبقناه على الإمبراطورية النمساوية أو التركية مثلًا، اللهم إلا إذا أجيب عن سؤال «لمن؟» بالإشارة إلى آل هابسبرغ أو إلى الأسر العثمانية الحاكمة. وهذه إجابة لا تكاد تفيد شيئًا في ما يتعلق بالأفكار المتعلقة بمشروعية هاتين الدولتين.

هذا هو المعنى الذي يكون بموجبه للدولة الحديثة هوية سياسية، تُعَرَّف بأنها الإجابة المقبولة، عمومًا، عن سؤال من أجل ماذا/ من أجل من؟ وهذا أمر متميز عن هويات أفرادها، أي عن النقاط المرجعية الكثيرة المتنوعة التي تحدد بالنسبة إلى كل فرد ما هو مهم في حياته. ومن الأفضل بطبيعة الحال أن يكون هناك بعض التداخل إذا كان لهؤلاء الأعضاء أن يحملوا شعورًا قويًا بالتماهي مع الدولة؛ على أن هويات الأفراد والجماعات المكونة تكون، عمومًا، أكثر غنى وتعقيدًا، فضلًا عن أنها تكون في أكثر الأحيان مختلفة تمام الاختلاف في ما بينها[8].

نستطيع الآن رؤية مكان الدين في الدولة الحديثة، لأن الله يستطيع أن يظهر

= أو فاعلية جمعية قوية، إنها «كيان أخلاقيّ وجمعيّ» (corps moral et collectif) مع «كل ما يعنيه ذلك من تمتّع هذا الكيان بـ «وحدته، وأناه المشترك، وحياته، وإرادته» (son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté)

إن هذا المصطلح الأخير هو المصطلح الرئيس لأن ما يعطي هذا الكيان شخصيته هو الإرادة العامة، انظر: Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social* (Paris: Classiques Garnier, 1962), book 1, chap. 6.

(8) ناقشت هذه العلاقة في كتابي: Charles Taylor, «Les sources de l'identité moderne,» dans: Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, eds., *Les frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec* (Sainte-Foy: Presses de l'université Laval, 1996), pp. 347-364.

ظهورًا قويًا في الهوية السياسية. ذلك أنَّ في مقدورنا أن نرى أنفسنا على أننا نحقق إرادة الله في إقامة كيان سياسي يتبع تعاليمه إلى الحد الأقصى؛ وهذا ما فعله أميركيون كثيرون في فترة الثورة وما بعدها. كما يمكن أن تشير هويتنا الوطنية إلى الله إذا ما رأينا أنفسنا معرفين تعريفًا جزئيًا بتقوانا وإيماننا الفريدين. وهذا ما ظهر، في حالات كثيرة، لدى شعوب محوطة، أو مهيمن عليها في الحالة الأكثر سوءًا، من طرف (من يعتبرونهم) هراطقة أو كفارًا (كحال الأفريقانيين، أو البولنديين، أو الإيرلنديين، أو الكنديين الفرنسيين في الزمن الماضي). وعندما يناضل هؤلاء الناس من أجل إحراز الاستقلال أو المحافظة عليه، فإن ثمة نوعًا بعينه من الإخلاص لله، أو نوعًا بعينه من الانتماء المذهبي، يصبح جزءًا مكونًا من هويتهم السياسية. ولقد رأينا كيف يمكن لهذا أن يتراجع في ما بعد، بحيث تذهب التقوى وتظل الشوفينية وحدها، كما حدث في إيرلندا الشمالية وفي يوغسلافيا السابقة. لكن حضور الهوية هذا يمكن أيضًا أن يغذي إيمانًا حيًا[9].

هذا هو المكان الجديد لله في العالم العلماني. وكما في الحياة الشخصية تمامًا، فإن التعويض عن انحلال العالم المسحور يمكن أن يكون بالتقوى، أو الإحساس القوي بوجود الله في حياتي. وهكذا يكون ممكنًا أيضًا، في العالم العام، إحلال الوجود القوي لله في هويتنا السياسية محل اختفاء الاعتماد الكياني على شيء أكثر سموًا. وفي الحالتين الفردية والاجتماعية كلتيهما، لا يعود المقدس مواجَهًا باعتباره موضوعًا من بين مواضيع أخرى، وفي مكان خاص، أو زمن خاص، أو شخص معيّن. لكن إرادة الله يمكن أن تظل شديدة الحضور بالنسبة إلينا في تصميم الأشياء، وفي الكون والدولة والحياة الشخصية. وقد يبدو الله مصدرًا لا غنى عنه من أجل الطاقة اللازمة لإدخال النظام في حياتنا، الفردية والاجتماعية على حد سواء.

كانت هذه النقلة من شكل الحضور المسحور إلى شكل الوجود المبني على الهوية هي التي أعدت الحلبة لعلمانية العالم المعاصر الذي صار فيه الله،

---

(9) انظر: Charles Taylor, «Glaube und Identität,» *Transit*, no. 16 (winter 1998/1999), pp. 21-38.

أو الدين، غير غائبٍ عن المجال العام بالمعنى الدقيق للكلمة، بل ظل مركزيًا بالنسبة إلى الهويات الشخصية للجماعات أو الأفراد. ومن هنا فإن من الممكن دائمًا أن يكون مكونًا محددًا للهويات السياسية. ولعل القرار الحكيم كامن في تمييز هويتنا السياسية عن أي انتماء مذهبي، على أن من الواجب أن يظل مبدأ الفصل هذا خاضعًا لتفسير مستمر في تطبيقه، وذلك حيث يكون الدين مهمًا في حياة الهيئات الأساسية من المواطنين، ما يعني كل مكانٍ في واقع الأمر[10]. كما أن ثمة إمكانية قائمة دائمًا لأن يغزو المذهبي الهوية السياسية، وذلك كما نرى في نهوض حزب بهاراتيا جاناتا في الهند.

الحداثة علمانية، لا بمعنى الكلمة الدارج الفضفاض عادة حيث تشير إلى غياب الدين، بل بمعنى أن الدين يحتل مكانًا مختلفًا متوافقًا مع الإحساس بأن الأفعال الاجتماعية كلها تحدث في زمن دنيوي.

(10) انظر: José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).



14
تريييف أوروبا

رأينا أن العلمانية، كما عرّفناها، هي سمة أخرى من سمات الحداثة الغربية، أو وجه آخر للمتخيل الاجتماعي الذي ساهم في تشكيل هذه الحضارة. يعيدنا هذا إلى حيث بدأنا. ذلك أنني قلت في مستهل هذا الكتاب إن من المكاسب الرئيسة لهذه الدراسة التي تتناول متخيلاتنا الاجتماعية أنّ هذا هو المستوى الذي تبرز فيه الخصوصيات المحلية الفريدة بأشدّ الوضوح.

إذا عرّفنا الحداثة انطلاقًا من تغيرات مؤسساتية بعينها، كانتشار الدولة البيروقراطية الحديثة، واقتصاديات السوق، والعلم، والتكنولوجيا، سهلَ علينا أن نمضي في تغذية الوهم القائل إن الحداثة عملية وحيدة مقدر لها أن تجري في كلّ مكان، وفق الأشكال نفسها، بحيث تفضي آخر الأمر إلى تقارب عالمنا ووحدته. وفي حين يشير حدسي الأساس إلى أن علينا أن نتكلم على «حداثات متعددة»، فإن ثمة سبلًا مختلفة لإقامة الأشكال المؤسساتية التي تصبح الآن أشكالًا لا مناص منها، ولبثّ الروح في هذه الأشكال. وقد ذكرت بعضًا من تلك الأشكال في ما سبق.

ما من مكان يبدو هذا الحدث فيه قويًا أكثر من دراسة الحداثة الغربية المتسمة، على نحوٍ عميق، بتراث المسيحية اللاتينية التي تُشتَق كلمة الحداثة نفسها منها. لكني آمل أن تكون الفكرة قد صارت أكثر وضوحًا الآن بعد أن بلغنا نهاية هذه الدراسة، وذلك في جملة من الميادين. لقد أظهر تتبع ظهور متخيل

السيادة الشعبية في الولايات المتحدة وفرنسا الفوارق في الثقافة السياسية حتى ضمن الغرب نفسه (الفصل الثامن). وأظهر كذلك المسارات المختلفة التي اتخذتها المسيرة الطويلة في الولايات المتحدة وأوروبا؛ وهذا ما تناوله الفصل التاسع. وإذا ما وضعنا في مكانها الصحيح الأفهام المختلفة التي تبعث الحياة في مؤسساتٍ وممارساتٍ مماثلة، حتى في الغرب، فمن الواجب أن يصبح أكثر وضوحًا لنا عِظَم الفوارق بين الحضارات الكبرى. أما حقيقة أن هذه الحضارات تتقارب في ما بينها، بمعنى من المعاني، وتتعلم كلٌّ من الأخرى، فلا تلغي هذه الفوارق بل تموهها فحسب. وذلك لأن فهم معنى الاستعارة من الآخر أو الاقتراب منه يكون في أغلب الأحيان مختلفًا جدًا بحسب زوايا النظر المختلفة إليه.

مع إدراكنا أهمية هذه الفوارق، يأتي ثمة تبصُّر مُذِلّ بأنّ هناك كثيرًا مما لا نفهمه، وبأننا مفتقرون حتى إلى اللغة الكافية للتعبير عن هذه الفوارق. وإذا نظرنا إلى الأمر من ناحية سلبية، فإن من المهم كثيرًا أن نبدأ بـ «تريِيف أوروبا»، بحسب العبارة الحادة التي استخدمها ديبيش شاكرابارتي[1] (Dipesh Chakrabarty). ويعني هذا أن نكف أخيرًا عن النظر إلى الحداثة باعتبارها عملية وحيدة تكون أوروبا نموذجًا لها، وأن نفهم النموذج الأوروبي على أنه النموذج الأول، بالتأكيد، وعلى أنه موضوع لنوع من التقليد الخلاق بطبيعة الحال؛ ولكن أيضًا على أنه في نهاية الأمر نموذجٌ من بين نماذج كثيرة، أو منطقة من مناطق العالم متعدد الأشكال الذي نرجو (وهناك القليل مما يقف في وجه هذا الرجاء) أن ينبثق في حالة من السلم والنظام. عند ذلك يمكن أن يبدأ العمل الإيجابي الحقيقي لبناء فهم مشترك. أما في ما يخصني، فقد بدأتْ هذه العملية من هنا، من وصف المتخيل الاجتماعي للغرب الحديث. وآمل أن يقدم عملي هذا مساهمة متواضعة في ذلك المشروع الكبير.

---

(1) Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

ثبت المصطلحات

Approach	مقاربة
Axial	محوري
Benchmark	مَعلِم
Charter	ميثاق
Collectivity	جَمعيَّة
Conception	تصوُّر
Constituent assembly	جمعية تأسيسية
Contract theory	النظرية التعاقدية
Direct-access society	مجتمع النفاذ المباشر
Discourse	خطاب
Discrimination	تمييز
Disembedding	انعتاق
Disenchantment	نزع السحر
Disorder	اضطراب

ثنائية	Duality
الدين الباكر	Early religion
انغمار	Embeddedness
مُتَنَوِّر، مُستنير	Enlightened
على مسافة واحدة – متساوي البعد	Equidistant
وظيفة	Function
أَمْثَلَة	Idealization
مُتَخَيَّلات	Imaginaries
تراكُب	Imbrication
مشروع، ذو شرعية	Legitimate
مَحَل، مَوضِع	Locus
مسيحاني، خلاصيّ	Messianic
مجال عام فوق موضعي	Metatopical common space
طفرة	Mutation
سرد	Narration
القانون الطبيعي	Natural Law
معياري	Normative
موضوعي، مضفىً عليه الطابع الموضوعي	Objectified
كيانيّ (متعلق بالوجود الحقيقي أو الكينونة)	Ontic
قبول أصلي	Original concent

Polity	كيان سياسي، كيان الدولة، دولة
Postaxial	بَعد محوري
Preexisting	موجود قبلًا، قَبلي
Premises	مقدمة منطقية
Profane time	زمن دنيوي
Public sphere	المجال العام
Reflective	تأمُّلي
Set	منظومة، مجموعة
Social imaginary	مُتَخَيَّل اجتماعي
Sovereignty	سيادة
Space	فضاء
Sphere	مجال
Topical common space	مجال عام موضعي
Wars of religion	الحروب الدينية
Watershed	نقطة التحول

المراجع

Books

Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1991.

Appleby, Joyce. *Inheriting the Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Baczko, Bronislaw. *Les imaginaires sociaux*. Paris: Payot, 1984.

Bailyn, Bernard. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Baker, Keith. *Inventing the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Bakhtin, Mikhail. *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press, 1986.

Baxter, Richard. *Holy Commonwealth*. London: [n. pb.], 1659.

Bellah, Robert. *Beyond Belief*. New York: Harper and Row, 1970.

Bossy, John. *Christianity in the West: 1400-1700*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Bryson, Anna. *From Courtesy to Civility*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. Aldershot England: Scholar, 1994.

Caillois, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1963.

Carter, Philip. *Men and the Emergence of Polite Society*. London: Longman, 2001.

Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History.* Oxford: Oxford University Press, 1979.

De Montaigne, Michel. *Essais.* Paris: Garnier, Flammarion, 1969.

De Tocqueville, Alexis. *La démocratie en Amérique.* Paris: Garnier-Flammarion, 1981.

Dreyfus, Hubert. *Being in the World.* Cambridge MIT Press, 1991.

Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme.* Paris: Seuil, 1983.

Dupré, Louis. *Passage to Modernity.* New Haven: Yale University Press, 1993.

Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris: Presses Universitaires de France, 1912.

Eisenstadt, S. N. (ed.). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations.* Albany: State University of New York Press, 1986.

Elbaz, Mikhaël, Andrée Fortin et Guy Laforest (eds.). *Les frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec.* Sainte-Foy: Presses de l'université Laval, 1996.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane.* New York: Harper, 1959.

Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society.* London: Transaction Books, 1980.

Figes, Orlando. *A People's Tragedy.* London: Penguin, 1997.

Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique.* Paris: Gallimard, 1958.

______. *Surveiller et punir.* Paris: Gallimard, 1975.

Fukuyama, Francis. *Trust.* New York: Free Press, 1995.

Furet, François. *Penser la révolution française.* Paris: Gallimard, 1978.

______. *La révolution française.* Paris: Hachette, 1988.

______. *La révolution française au débat.* Paris: Gallimard, 1999.

Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard 1985.

______. (ed.). *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997.

Geertz's, Clifford. *Negara*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.

Geremek, Bronislaw. *La potence ou la pitié*. Paris: Gallimard, 1987.

Gerth, H. H. and C. Wright Mills (eds.). *Max Weber*. New York: Oxford University Press, 1964.

Girard, René. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset 1999.

Gueniffey, Patrice. *La politique de la terreur*. Paris: Fayard, 2000.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. trans. Thomas Burger. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

______. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied: Luchterhand, 1989.

Hale, John. *The Civilization of Europe in the Renaissance*. New York: Macmillan, 1993.

Heidegger, Martin. *Holzwege*. Frankfurt: Niemeyer, 1972.

______. *Sein und Zeit*. Tubingen: Niemeyer, 1926.

Hervieu-Léger, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

Hirschmann, Albert. *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Holmes, Stephen. *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Hynes, Samuel. *A War Imagined*. London: Pimlico, 1990.

Ilich, Ivan. *The Corruption of Christianity*. Toronto: Canadian Broadcasting Corporation, 2000.

Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis 1949.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin Academy Edition. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

Kantorowicz, E. *The King's Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Keohane, Nanerl. *Philosophy and the State in France*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Lefebvre, Georges. *Quatre-vingts-neuf*. Paris: Éditions Sociales, 1970.

Lessa, W. and E. Z Vogt (eds.). *Reader in Comparative Religion*. Evanston, IL: Row, Peterson, 1958.

Lévy-Bruhl, Lucien. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris: Alcan, 1937.

Lienhardt, Godfrey. *Divinity and Experience*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Lipsius, Justus. *Six Bookes of Politickes*. trans. William Jones. London: [n. pb.], 1594.

Locke, John. *Locke's Two Treatises of Government*. ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

______. *Second Treatise of Government*. [n. p.]: [n. pb.], [n. d.].

Louis de Secondat, Charles. *L'esprit des lois*. [s. l.]: [s. n.], [s. d.].

Lucas, Colin (ed.). *The Political Culture of the French Revolution*. Oxford: Pergamon Press, 1988.

Mander, Jerry and Edward Goldsmith. *The Case against the Global Economy*. San Francisco: Sierra Club Books, 1996.

Manent, Pierre. *La cité de l'homme*. Paris: Fayard, 1994.

Mann, Michael. *The Sources of Social Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Martin, David. *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell, 1990.

Michalski, Krzysztof (ed.). *Am Ende des Milleniums: Zeit und Modernitaeten*. Stuttgart: Klett Kotta, 2000.

Mill, John Stuart. *Three Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Morgan, E. S. *Inventing the People*. New York: Norton, 1988.

O'Brien, Karen. *Narratives of Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Ozouf, Mona. *La fête révolutionnaire*. Paris: Gallimard, 1976.

Pocock, J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

______. *Barbarism and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

______. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Poovey, Mary. *A History of the Modern Fact*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Pope, Alexander. *Essay on Man*. [n. p.]: [n. pb.], [n. d.].

Raeff, Marc. *The Well-ordered: Police State*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Rosanvallon, Pierre. *La démocratic inachevée*. Paris: Gallimard, 2000.

______. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard, 1985.

______. *Le sacre du citoyen*. Paris: Gallimard, 1992.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. Paris: Classiques Garnier, 1962.

______. *Émile*. Paris: Éditions Garnier, 1964.

Sabine, George. *A History of Political Theory*. 3d ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961.

Schama, Simon. *Citizens*. New York: Knopf, 1989.

Schneewind, J. B. *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Searle, John. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.

Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Soboul, Albert. *La révolution française*. Paris: Gallimard, 1981.

Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et L'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971.

Stephen, Leslie. *History of English Thought in the 18th Century*. Bristol, England: Thoemmes, 1997.

Taylor, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Tombs, Robert. *France: 1814-1914.* London: Longman, 1996.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

Warner, Michael. *The Letters of the Republic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Weber, Eugen. *Peasants into Frenchmen.* London: Chatto and Windus, 1979.

Weintraub, Jeff and Krishan Kumar (eds.). *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Wood, Gordon. *The Radicalism of the American Revolution.* New York: Vintage, 1993.

Periodicals

Calhoun, Craig. «Nationalism and Ethnicity.» *American Review of Sociology*: no. 9, 1993.

Sewell, John. «Historical Events as Transformations of Structure: Inventing Revolution at the Bastille.» *Theory and Society*: vol. 25, 1996.

Stanner, W. E. H. «On Aboriginal Religion.» A Series of six Articles, *Oceania*: vol. 30-31, 1959-1963.

Taylor, Charles. «Glaube und Identität.» *Transit*: no. 16, winter 1998/1999.

______. «La terreur et l'imaginaire moderne.» *François Furet Memorial Lecture*: May 2001.

Thompson, E. P. «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century.» *Past and Present*: vol. 50, February 1971.

فهرس عام

-ب-

ـت ـ

-خ-

--د--

-ق-

-م-



